مشكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة

دراسة تاريخية ونقدية مقارنة

تأليف
الدكتور علي حنفي محمود
قسم الفلسفة - كلية الآداب
جامعة طنطا

١٩٨٩

دار المعرفة الجامعية
٤٠ شارع سوتير - الازاريطة - إسكندرية
ت: ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مشـــكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة

أولا : تقـــديم :

تحتل دراسة القيم مكانة رئيسية فى الفلسفة ، كما تشغل مبحثا هاما من مباحثها يسمى بمبحث القيم Axiology • وبادىء ذى بدء يمكن ان تقسم المجالات التى يهتم بها مبحث القيم الى مجالات ثلاثة: قيمة الحق ويدرسها علم المنطق ، وقيمة الخير وتدرسها فلسفـــة الاخـــلاق ، وقيمة الجمال وتدرسها فلسفة الجمال ••• وموضوعنا يدخل ضمن اطار قيمة الخير أى ضمن اطار فلسفة الاخلاق •

ولقد لاحظ الفلاسفة منذ القدم ان الانسان هو الحيوان الوحيد الذى يجوز أن نطلق عليه صفة « أخلاقى » • فهو وان كان يتفق مع الحيوانات فى كونه موجودا له مطالب عضوية وحسية وغرائزية الا أنه يختلف عنها فى امتلاكه العقل الذى يتمكن بواسطته من أن يتسامى عن مطالبة الحسية بغية تحقيق قيم عليا يدين لها بالولاء •

فالقيم تنبت أصلا فى حياة الجماعات البشرية آليا وتلقائيا ، نشات من الخبرة الحسية الطويلة الامد ، وتوارثتها الاجيال جيلا بعد جيل ، وأكدتها المعتقدات الارضية منذ أقدم العصور ، ودعت اليها الديانات السماوية •• وهى فى تصور الفلاسفة خاصة تتجاوز وصف الواقع وتقرير حالته ، الى تصوير ما ينبغى أن يكون : فى مجال الحق والخير والجمال ، فتشير بذلك الى أقصى مطالب الكمال الذى ينشده الانسان واعيا مدركا ، بالقياس الى غاية يرتفع بها

عن واقعه ، ويتعالى عليه فى ضـــوء مثل اعلى يكون قوام تفكيره وقاعدة سلوكه وأساس شعوره .

وهذا يعنى ان ما اجتمعت طائفة من الناس فى أى ركن من أركان المعمورة ، وفى أى عصر من عصور التاريخ : الا وقد نجم عن تعامل أفرادها بعضهم مع بعض ، قواعد للتمييز بين الحق والباطل ، والخير والشر ، والجمال والقبح .. وغير ذلك من قيم ومعايير (١).

ولعل من أهم المسائل التى استحوذت على اهتمام علماء الاخلاق وفلاسفة القيم ، على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم ، هى مشكلة الشر . ذلك لان العالم ينطوى فى ثناياه على الكثير من الشرور ، بحيث قد يكون فى وسعنا أن نقول ان المشكلة الكبرى بالنسبة لنا انما هى « مشكلة الشر » .

وعلى حين أن « الخير » لا يمثل فى نظرنا مشكلة . لاننـــا حينما نلتقى به أو نتعرف عليه ، أو نتوصل الى تحقيقه ، فاننا نجد أنفسنا بازاء « حل » (لا مشكلة) ، نلاحظ على العكس من ذلك أن « الشر » لابد من ان يبدو لنا بصورة « مشكلة » تقتضى الحـــل أو تستلزم التفسير أو تتطلب عملا حاسما من أجل القضاء عليها ، حقا ان « الخير » قد يتخذ احيانا صورة « المشكلة » وذلك بالنسبة الى الفرد الذى ينشده ويبحث عنه ، ولكنه فى أغلب الاحيان انما يمثل الحل الاوحد لسائر المشكلات ، فى حين ان « الشر » لابد أن يبدو ولكل من يلتقى به بمظهر « المشكلة » التى تتطلب الحل .

فنحن نشعر فى كل لحظة بان جذور الشر متاصلة فى أعمـــاق الوجود : لان الحيوان يتالم ، والانسان يشقى ، والعالم يفنى ،

والوجود كله — على حد تعبير شوبنهاور — يحلق فى ضباب العدم الكثيف ! • وليس التامل الفلسفى نفسه سوى ضرب من الدهشة الاليمة (٢) : لان ما يدفعنا الى التفلسف ، وانما هو ادركنا لما فى الوجود من ألم وشر أخلاقى • ومهما حاول البعض ان يظهر على ما بين الالم والشر الاخلاقى من علاقة متبادلة قوامها العدالة ، بل مهما قيل لنا ان من شأن الخير ان يقوم بالتعويض عما فى الحياة من معاناة وآلام وشرور ، فان « الشر » لابد من أن يبدو لنا بمظهر شىء هو فى حد ذاته ما كان ينبغى ان يوجد على الاطلاق !

واذن فان ما يخلع على الدهشة الفلسفية كل قيمتها ، وجدتها ، وسورتها ، انما هو الشر الاخلاقى ، والالم والموت • ومعنى هذا ان المشكلة التى تثير لدى البشرية قلقا عنيفا هيهات لكل النزعات الشكية أو النقدية ان تهدئه أو أن تخفف من غلوائه ، انما هى « مشكلة الشر » (٣) •

ولقد تناولت هذا البحث ، وعالجت تفصيلاته فى ضوء منهج تحليلى تركيبى مقارن ، مع استخدام المنهج النقدى كلما دعت الضرورة الى ذلك • ويرجع اختيارى لهذا المنهج دون غيره الى ما تتطلبه طبيعة البحث فى هذا الموضوع المتشابك ، وما ينطوى عليه أحيانا من تداخل وترابط الافكار والتصورات ، الامر الذى استدعى فى بعض المواقف الاشارة الى تاريخ الفكر الفلسفى منذ نشاته الاولى ، أما فرضيات البحث فيمكن صياغتها على هيئة التساؤلات الاتيـة :

١ — ما طبيعة الشر فى الفكر الحديث ؟ هل هو حاصل على وجود موضوعى مطلق •• أم ان وجوده نسبى يتغير بظروف الزمان والمكان ؟

٢ — ما هو معيار الحكم على السلوك الاخلاقى ، أو ما هو مقياس حكمنا على بعض الافعال بانها خيرة وعلى بعضها الاخر بانها شريرة ؟

٣ — ما نوع العلاقة القائمـة بين الخير والشر فى تصـور المحدثين من الفلاسفة ؟

• • •

ثانيا : تطور مفهوم الشر فى الفكر الحديث : « نظرة تاريخية » :

يعتقد بعض الناس ، حين يتحدثون عن « الشر Evil أن مفهوم هذه الكلمة لا يثير أى خلاف بين المفكرين • وهذا أمر خاطىء ، اذ التفكير فى الشر ومقابلته للخير ، والبحث عن طبيعته وأنواعه ووجوده ، ونمط الحكم عليه مما يثير خلافات شتى • ثم ان التمييز بين الخير والشر والذى يتفاوت عند كل منا ، يثير اشكالا آخر يتعلق بمعايير هذا التمييز وأسسه •

ولكن علينا أولا أن نحدد معنى « الشر Evil فى مقابل «الخير Good لان مثل هذا التحديد يفيد فى تناولنا لهذه المشكلة •

فلو تساءلنا عن معنى كلمة « شر Evil » ، لوجدناها تعنى : كل ما كان موضوعا للاستهجان أو الذم ، فترفضه الارادة الحـرة وتحاول التخلص منه ، وكلمة « الخير Good »« تتابل كلمة الشر على ثلاثة أنواع :

١ — شر طبيعى : كالالم والمرض •

٢ — شر أخلاقى : كالكذب والعدوان •

٣ — شر ميتافيزيقى : وهو نقصان كل شىء عن كماله (٤)•

يقول ابن سينا : « وأعلم ان الشر على وجوه ، فيقال شر لمثل النقص الذى هو الجهل . والضعف والتشويه فى الخلقة ، ويقال شر لمـا هو مثل الالم والغم » (٥) • كما يقال « شر للافعال المزعومة ويقال شر لنقصان كل شىء عن كماله ، وفقدانه ما من شانه أن يكون له » (٦) • ويقول ايضا : « فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم » بل عدم مقتضى طباع الشىء من الكمالات الثابتة بالعرض ، هو العدم او الحابس عن عدم مطلق الا عن لفظه ، فليس هو بشىء حاصل ، ولو كان له حصول ما ، لكان الشر العام » (٧) •

ويفصح « هوميروس Homer » عن رأيه فى الشر فيقول فى الاوديسا ، « عجيب أمر بنى الموت هؤلاء عندما يتذمرون من الالهة! اذ يخيل لمن يسمعهم أن « الشر » ياتى منا وحدنا ! غير انهم ، هم بدورهم ، بما يرتكبون من حماقات يختلقون لانفسهم مصائبهم وشقاءهم ، رغم أنف القدرا » (٨) •

ويمكننا ان نلاحظ فى هذا القول ما كان يسلم به اليونانى النبيل على نفسه طيلة قرون عدة ، كلما وجد نفسه بصدد جريمة او اثم، لا يجد لديه تفسيرا ، ثم يجد رجلا من بنى قومه قد تلوث به • وبعد ان يعييه البحث لا يلبث أن يهز رأسه قائلا : « لابد أن يكون احد الالهة قد أعمى بصيرته » •• هذه الذريعة كانت ذريعة نمطية عند اليونان •• وهكذا كانت الالهة يستعملون الى حد ما لتبرير أعمال البشر ، حتى السيئة منها يستعملون لتفسير سبب « الشر » (٩) •

ويذهب سقراط الى أن ثمة ارتباط وثيق بين المعرفة والفضيلة، والجهل والرذيلة ، فيقرر مؤكدا ان الشر جهل ، والا أحد يقـدم على فعل الشر مختارا • اذ ان فكرة الخير — كما سيذكر ذلك فيما

بعد تلميذه أفلاطون — قوية للغاية بحيث اذا أدركها احــد فانه لن يتردد فى العمل تبعا لها • ومن ثم يكون الشر نوعا من الخطا ، ويكون الخطا نوعا من الجهل (١٠) •

ولكن اذا كان فى متناول كل انسان وكان فى مقدور العقل أن يحدد معنى الفضيلة تحديدا يقبله الجميع ، فما الذى يلزم للعمل بما يشير به ؟ لسنا بحاجة الى شىء اكثر من المعرفة • وهنا نصل الى احدى مفارقات سقراط وهى مبدؤه القائل : « كــل فضيلة علم » • ومعناه أنه يكفى ان نعلم الخير فنمارسه • ومن عــرف الفضيلة حق المعرفة فلابد له أن يقبل على عمل الخير من غــير توان (١١) •

وهنا يتهكم « جانكلفيتش V. Janklevitch » — أستاذ الاخلاق فى جامعة السربون — على هذا الموقف السقراطى ، فيقول : « ان كل ما يطلبه سقراط من الناس ليكونوا فضلاء أن يكون لهم اذنــان يســمعان بهمــا دروســا فى الفضــيلة ، تلــقى عليهــم مــن الغير » (١٢) •

والذى يريد أن يؤكده « جانكلفيتش » أن الفضيلة لا تلقن ، وانما هى اولا وقبل كل شىء « تجربة » لابد ان يعانيها الفــرد بنفسه • فقد يجنح الانسان الى « الشر » مع علمه بالخير •

ان الوعظ فى الفضيلة كثير ، ولكن الشر أكثر • والاشرار يعلمون الخير ، ويعرفونه حــق المعرفة ومع ذلك فانهم ينصرفون عنه الى الشر ، ويرتكبون الرذيلة عن قصد وعلم • ومعنى ذلك ان فعل الشر لا يكون دائما عن جهل به ، بل فى أغلب الاحيان

يقترن ارتكاب الرزيلة بالعلم بها ، وبمعرفة الفضيلة ثم الانصراف عنهـا (١٣) •

وذكر أفلاطون فى محاورة « فيدون » أن الجسم قد يســاعد على ثقل الروح ، وانه قد يؤدى الى فقدان التوازن • ومن ثم يكون « الشر » نتيجة لتاثير الجسد والميول الشريرة فى النفس •

يقول أفلاطون فى محاورة فيدون : « فاذا تم للنفس التحرر من الجسد بواسطة الفلسفة ، تطمئن نفس الفيلسوف الحق الى التحرر ، فتتناى عن الملذات كما تناى عن الالام وتتجنب الخوف كما تتجنب الرغبة • ومهما كانت الشرور التى تنزل والتى لا يمكن تصورها ، فلا يوجد شر ، لا يفوق الشر الاعظم • وهذا الشر الاعظم هو « أن تكون فى كل نفس انسانية قوة اللذة أو شدة الالم لاى مناسبة ، مصحوبة بالاعتقاد بان موضوع هذا الشعور هو أوضح وأحق ما يكون » ، وهو ليس كذلك لان كل هذه العواطف اشياء محسوسة منظورة، تخضـع النفس لاقصى درجـة لقيود الجســد » (١٤) •

ومن ناحية أخرى يرى أفلاطون أن الحياة زاخرة بالمحسوسات التى تجذبنا اليها وتغرينا باللذة والاشياء المفيدة التى تستولى على أفئدتنا وتجعلنا نتوخى مصالحنا الشخصية • ولذلك فهى مصدر شر، له جاذبيته وسحره • ولو تركنا انفسنا لننساق فى دوامة الحياة فقد ينسينا هذا الانسياق ان ثمة عالما آخر وراء هذا العالم ، جدير بتفكيرنا وتاملنا ، وهو عالم المثل •

ولذلك يطالبنا أفلاطون بتامل مثال الخير الموجود فى قمة العالم

المثالى ، فى رحلة جدل صاعد ، ثم نعود منه الى الحياة مرة أخرى من خلال جدل هابط ، لتربط بين مثال الخير الذى التقينا به فى عالم المثل وبين سلوكنا فى هذه الحياة ، حتى يتحقق الخير (١٥) .

أما أرسطو فيرى ان الفضيلة هى « ملكة اختيار الوسط العدل بين افراط وتفريط كلاهما رذيلة » . فلم تكن اللذة فى نظره شرا فى ذاتها — كما هو الحال عن افلاطون — بل تكون شرا بالاسراف فى طلبها .

ومن ثم ينتقد أرسطو الرأى الذى يجعل اللذة شرا ، والا كان الالم خيرا ، ويصرح بان من العبث ان يقال عن انسان انه سعيد وهو معذب ! ويرفض ارسطو القول بان اللذة حسية دوما ، فانها تختلف نوعا ومنها ما يكون شرا ومنها ما يكون خيرا ، ولكنها لا تكون قط خيرا اقصى . ولما كان لكل حيوان لذته ،فاللذة التى توافق طبيعة الانسان تقترن بالعقل الذى يميزه عن سائر الحيوانات (١٦) .

واذا كانت الفضيلة — فى رأى أرسطو — تعتبر وسطا ، ذلك لان الرذيلة تنقص او تزيد بما هو مستقيم من الانفعالات والافعال، بينما تبحث الفضيلة عما هو وسط وتختاره .

وكذلك اذا كانت الفضيلة — من حيث ما هيتها — وسطا بين رذيلتين ، الا أنها من حيث الخير تعتبر حدا اقصى وقمة .

ويتنبه ارسطو الى أن من الانفعالات والافعال ما لا يحتمل الوسط العدل ، لانها شرور ورذائل ، واسماؤها تعبر عن الاثم مثل : انفعالات الحسد والغيرة والتبجح والوقاحة ؛ وأفعال الزنا والسرقة والقتل ، وهذه كلها ليست افراطا وتفريطا بل هى رذائل مذمومة فى ذاتها (١٧) .

يقول أرسطو : « على أنه يلزم ان يقال : ان كل فعل وكل الافعال بلا تمييز ليس قابلا لهذا الوسط ، فمن الافعال ومن الانفعالات ما يعلن معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء او قابلية التلذذ بمصاب الغير والفجور والحسد • وفى افعال الزنا والسرقة والقتل • فلا يوجد بالنسبة لتلك الافعال المؤثمة وسط ولا افراط ولا تفريط ، ولكن على أى وجه أخذ به الانسان فانه دائما مجرم بارتكابها ، لانه ليس ممكنا ان يوجد وسط للافراط نقيضه الكذب ولاوسط بينهما ، والامانة نقيضها الخيانة ولا وسط بينهما (١٩) •

وهكذا يمكننا أن نلاحظ — مع أرسطو — ان لتطبيق فكرة الوسط حدودا بالنسبة الى الانفعالات والافعال التى هى شر فى ذاتها ، مثل السرقة ، والقتل ، والحسد ، والخيانة الزوجية ، الخ• فبالنسبة الى هذه الامور لا تطبيق لقاعدة الوسط لانها شر كلها •

ويبدو أن القول بالوسط عند أرسطو لا يتفق الا مع الصفات السلوكية التى هى وسط بين ضدين ، أما الصفات التى لا ضد لها وانما يوجد لها نقيض فلا تحتمل القول بالوسط وذلك كالصدق فان نقيضه الكذب بينهما ، والامانة نقيضها الخيانة ولا وسط بينهما (١٩) •

وعلى أية حال فان ما يؤكد عليه أرسطو أنه لما كان لكل موجود وظيفة يؤديها بحسب طبيعته ، وكان وجوده وخيره فى تمام تاديته وظيفته فان خير الانسان وكمال وجوده هو فى ممارسة حياة الحكمة والتامل على أكمل وجه (٢٠) •

واذا ما انتقلنا الى الابيقورية نرى أنها أقامت الاخلاق على وجدان اللذة • فقد ذهب ابيقور الى ان اللذة هى الخير الاسمى ، والالم هو الشر الاقصى ، وليس للفضيلة قيمة فى ذاتها ولكن

قيمتها تتبع من اللذات التى تقترن بها ، واعتبر كل لذة خيرا ما لم تقترن بالم فتصبح من أجل هذا شرا .

يقول ابيقور : « ان مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الالم ، وهذا شىء لا حاجة بنا الى البرهنة عليه ، فالطبيعة فى كل أنواع سلوكها تكشف عنه . واذا كنا فى حاجة الى البرهنة ، فيكفى ان نشاهد سلوك الانسان فى كل أدوار حياته منذ ميلاده حتى الموت ، فاننا سنجد قطعا ان الانسان يرمى دائما الى تحصيل اللذة وتجنب الالم . فالاصل اذن فى كل اخلاق خيرة ان تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الالم » (٢٠) .

ومعنى هذا فى نظر ابيقور انه من الطبيعى أن يسعى الانسان الى التماس ما يحقق له لذة ، وان ينفر من كل ما يسبب له ألما ، وذلك بطريقة تلقائية لا تحتاج لبرهان .

لقد قرن ابيقور السعادة باللذة ، فاللذة هى خيرنا الاعظم ، وهى ليست اللذة القصيرة القوية ، بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوته التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغى تجنب الاسراف والمبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب الى ألم (٢٢) .

والابيقوريون لاينظرون الىاللذة على انهااللذة الحسية الخالصة،بل يفاضلون بين اللذات بعضها وبعض فى ضوء نتائجها . فاذا كنا نجد لذة تنتج ألما تاثرنا به أشد بكثير من تمتعنا به ، كان علينــا أن نتجنب هذه اللذة حرصــا على تجنب ألم أكبر . ذلك لان اللذة التى تحدث ألما اكبر مما فيها من لذة وسعادة ، تعد شرا لا خيرا (٢٣).

ومن ثم نجد ابيقور يتهكم بشدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة ، هى أوهام اتباع الخير لذاته أو الفضيلة لذاتهــا ، بصرف النظر عن طلب اللذة أو تجنب الالم (٢٤) •

وهكذا اعتبر ابيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم ، وحولها الى منفعة شخصية ، وتصور الفضائل فى ظل هذه المنفعة فسلبها قيمتها الذاتية ، وجعلها رهنا بما تحققه من منافع ولذات •

أو بعبارة أخرى فان تحديد مفهوم الخير والشر انما يعتمد على نتائج العمل ، فاذا ما حصل الانسان على لذة كان الفعل خيرا ، واذا أصابه ألما كان الفعل شرا •

ولكن اذا كانت اللذة الشخصية هى غايتنا ومعيار قيمنا الأخلاقية، فمن الصعب ــ ان لم يكن من المستحيل ــ اعتبار الاحسان فضيلة مع جماع الناس على نها كذلك •

أضف الى ذلك أنه لا معنى لفضيلة ولا رذيلة ، ولا خير ولا شر الا اذا وضعنا فى اعتبارنا علاقة الناس بعضهم ببعض •

هذا الموقف الابيقورى يستلزم احتقــار من ضــحوا بلذاتهم وحياتهم لمنفعة الناس ، وتكريم من ضحى بسعادة الناس وحياتهم لمصلحته الشخصية • ومثل هذا الموقف لا ينسجم مع الواقع ، فكثير من الناس قد يتفانى فى سبيل الغير آو امتثالا لمبدأ دون الاعتداد بما يحصلون عليه من لذة أو يصيبهم من ألم يصل أحيانا الى التضحية بحياتهم •

ولعل أصدق مثل عن تواتر الالم والسرور ، الحالة التى عاناها

سقراط عندما كان يتجرع السم • كان يعلم يقينا أن السم سيقضى حتما على حياته ، وبرغم ذلك فقد كان يشعر بالسرور لان فى عمله هذا قدم خدمة لبنى جنسه • فكان الالم والعذاب ليس ألما وعذابا خالصا ، ولكنه سعادة أيضا ، فهو مزيج من الاضداد ، من اللذة والالم ، أو على وجه الدقة ، ان اللذة ترتبط ارتباطا محكما بالالم ولا تنفصل عنها ، أو على حد تعبير كير كجارد • « أن ثمة غبطة جدلية تتولد من اعماق الالم » (٢٥) •

أما الرواقية فترى أن خير الانسان وفضيلته لا تتحقق الا فى مطابقته للارادة الكلية ، والخير عند الانسان هو الفضيلة لان فى الفضيلة سعادته تلك الفضيلة الغير مشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه (٢٦) •

ويبدو ان الفضيلة — فى رأى الرواقية — لا يمكن ان تتحقق الا فى ازدراء الرغبات واستئصال الشهوات الحسية ، ونادوا بنزعة صوفية أساسها الزهد فى كل ما يتصل بحاجات النفس ومطـالب الجسد ، لذلك كان الحكيم عندهم هو من يخضع حياته عن وعى وتبصر لحكم العقل ، ويعيش وفقا لاملاءات أحكامه•فالفضيلة وحدها هى الخير والرذيلة وحدها هى الشر ، ولا شىء سواهما يمكن اعتباره خيرا أو شرا • ولقد أفضت بهم هذه النزعة الى عدم الاكتراث بمظاهر الحياة التى تورث اللذة والنعيم ، ومن هنا فهم لا ينظرون الى العجز والفقر والمرض والموت على أنه شر ، كما استبعدوا من دائرة الخيرات الثراء واللذة والصحة والحياة ، فالحكيم قد يفضل الموت أحيانا هربا من أنماط معينة من السلوك فى الحياة • ولمـا كانت الفضيلة عندهم تقوم على التامل العقلى فقد استندت فى

أساسها الى المعرفة ، ومن ثم يقترب موقف الرواقية من رأى سقراط وأفلاطون فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة (٢٧) •

وعلى الرغم من أن الرواقية ذهبت الى ان الفضيلة هى الخير الاوحد ، الا انها مع ذلك أعلنت بان القسوة والظلم يهيئان الفرصة أمام المظلوم لكى يزاول حياة الفضيلة ! وقالت ان الكون يخضـــع لقوانين جبرية صارمة والقوانين هى التى تقرر للانسان أن يكون خيرا او شرا ، ومع هذا ردوا اقتراف الشر الى اختيار الانســـان (٢٨) • ويتمثل ذلك فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل : كلاهما لابد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته ، ولكن الاول يسير فى سلوكه وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة ، ويكيف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه ، بينما الجاهل لا يستطيع ان يفعل ذلك ، فيلجــا الى لوم القـــانون الطبيعى ، وان كان سيضطر ايضا الى ان يفعل الدور الذى يناط به القيام به • فعلى الانســـان فى سلوكه اذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية او الاجتماعية • وفعل المرء فى هذه الحالة ، من الناحية الاخلاقية ، هو مى النية التى تكون لديه ، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل (٢٩) •

وهكذا جاهرت الرواقية بان فعل الخير او الوقوع فى الرذيلة اختيارى • عزاه « خريسبوس » الى المحيط الاجتماعى وما يوحى به للانسان من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة • فالرواقيون يقولون بان الشر ليس أصيلا فى طبائع البشر — كما يزعم هوبز وأمثاله — ومن الممكن فى رأيهم أن يتفادى الانسان الوقوع فى الشر لو استفتى عقله وامتثل احكمه (٣٠) •

ويختلف مفهوم الشر عند « أفلوطين » فتراه يقدم له تفسيرات

أسطورية يستمدها من محاورات أفلاطون فيذكر ان النفس معرضة لذلك ، فبدلا من اتجاهها الى التامل العقلى الذى يصلها بالواحد يحدث أن تتجه الى المحسوس فتخطىء الاتجاه ، فلا تتامل الا نفسها فيكون مصيرها مصير النرجس Narcissus الذى تروى الاساطير القديمة أنه كان شابا معجبا بذاته فاغرته صورته حين رآها فى الماء حتى سقط فيه فغرق فانبتت الالهه مكانه على الشاطىء زهرة النرجس ، وهكذا يكون سقوط النفس اذا أخطأت الرؤية والتامل (٣١) •

ومن ناحية اخرى يعتقد أفلوطين — مثل أفلاطون فى الدور المتاخر من أدوار حياته — أن المادة شر ، وذلك لان الشر معناه فقدان الخير ، أعنى أن الشر وفقا لهذا صفـة سلبية ونفى أو عـدم للخير ، أى ان الخير ، وحده هو الايجابى ، أما الشر فهو عـدم الخير ، ولا يمكن ان ينعت بغير هذا • ولهذا فلابد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هى اللاتعين ، فلكى يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة ، مادام الشر هو السلب أو اللاتعين للخير •

وحينئذ يجب أن نتساءل : هل لم يكن ممكنا استبعاد هذا الشر نهائيا ؟ وهل لا يمكن ان يتصور الانسان العالم وقد خلا من هذا السلب ! هذه مسائل قد اهتم افلوطين اهتماما خاصا بالبحث فيها، لكنه لم يات بجواب حاسم فى هذا الصدد • وكل ما يمكن ان يقال عن مذهبه فى هذا هو قوله بوجود أضعاف مستمر عن طريق فكرة التدرج النزولى للمعقول ، وهذا الشىء هو المادة أو الهيولى • ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب ، فهى بالتالى مصدر السـلب ، والسلب هو الشر ، فكان الهيولى بوصفها الحالة النهائية للمعقول لابـد ان تكون مصدرا لوجود ما هو مصدره وهو الشر (٣٢) •

ومما يلفت النظر حقا التباين الذى نلاحظه فى مذهب افلوطين فيما يتصل بهذه المسالة ، فهو يقف موقفين مختلفين كل الاختلاف ازاء موضوع الشر ، فنراه من ناحية ، ووفقا لنظريته فى الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كل قيمة ، ويصفه بانه شر ، وبان من الخير الخلاص منه ، وانه مصدر كل فساد ، وعلى ذلك فالعالم المحسوس — فى كلمة واحدة — شر • ولكننا نجده من ناحية اخرى يقول : ان هذا العالم ليس شرا كله •

ولعل ما حدا بافلوطين الى الموقف الثانى ينطلق من عدائه الشديد للمسيحية : ذلك لان كبار الاباء المسيحيين كانوا يركزون اهتمامهم ناحية ان العالم شر وخطيئة ولا قيمة له •• فكان عليه لكى يعارضهم من هذه الناحية ، ولكى يكون من ناحية اخرى مخلصا لابائه الروحيين ، اعنى الفلاسفة اليونانيين بوجه عام ، أقول كان عليه من ناحية اخرى أن يقول بفكره الخير فى هذا العالم ، ومن ثم نفهم قوله بان العالم ليس شرا كله •

وازاء ذلك نراه يوجه اعتراضات رئيسية للقائلين بان العالم المحسوس شر ، فيقول اولا : كيف يحق لكم تنعتوا هذا العالم بانه شر ، مع انه ليس الا صورة للخالق أو الله ، وأنتم تقدسون هذا الاله ؟ ثم كيف تقولون ان هذا العالم كله شر ، مع انكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل فى الانسان وبالعناية الالهية وهذا كله يؤذن بان الاشياء لم تخلق عبثا ؟ ويؤكذ أفلوطين حجته الاولى بقوله ان الذى انتج العالم المحسوس هو العالم المعقول ، وقد انتجه على صورته ، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول ان هذه الصورة تناقض الاصل هذا التناقض العجيب ؟

وهنا يلجا افلوطين لتدعيم حجته الى التشبيه ، بقوله أن العالم المحسوس مرآة للعالم المعقول ، فحينئذ لا يشك فى أن الصورة التى نراها فى المرآة ، وان لم تكن هى الاصل ، الا انهـا لا يمكن أن تختلف اختلافا كليا عن الاصل • هذا الى أن ما نشاهده من تعدد فى المحسوس ، لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو ، وانما الحال هذه كالحال بالنسبة الى عدة زوايا تعكس شيئا واحـدا ، فالاصل الواحد قد انعكس فى عدة اشياء ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شانه ان يحدث تشويها كبيرا على أقل تقدير ،فى الصورة المتكونة ، وكذلك الحال أيضا فى الصوت الواحد الذى يسمعه عدة أفـراد فيظل مع ذلك على طبيعته ، وان اختلف بعض الاختلاف بحسـب طبيعة الافراد ، فانه يظل الصوت الاصلى على كل حال • فكيف يجوز لنا أن نقول عن العـالم انه شر كله ؟ وهنا تحتمل الاجـابة احتمالين : اما ان نقول الاصل شر ، فالصورة شر كذلك ، وامـا ان نقول بان الاصل خير فالصورة خير بالضرورة • ولما كان لابد من القول بان الاصل ، وهو الواحد الاول الاكمل •• الخ هو الخير، فيتعين بالتالى أن يكون العالم المحسوس الذى هوهوصورتهخيرا كذلك ، وان تفاوتت درجة الخير بالنسبة الىالعالمفكانتأقلمن الاصل أو المصدر •

وهكذا ينتهى أفلوطين الى القول بان العالم خير ، ويهتم هنا خصوصا وفى عبارات خلابة شعرية بتمجيد العالم الخير » (٣٢) •

أما المسيحية فقد اتخذت موقفا مغايرا بالنسبة لمفهوم الشر ، فنجد بعض المشتغلين بامور العقيدة المسيحية يفسرون وجود الشر فى العالم انطلاقا من الفكرة اليهودية القائلة بالخطيئة الازلية ،

حيث توارث الناس هذه الخطيئة عن أبيهم آدم ، وهذه الخطيئة الاولى هى الاساس والنموذج لكل الرذائل والخطايا التى انتقلت لا شعوريا من آدم الى ذريته من بعده •

وترى المسيحية ان الخلاص من هذه الخطيئة لا يتم الا بمحبة المسيح عليه السلام الذى تحمل عن البشرية أوزارها ، وصلب من أجلها ، فخلاص الفرد ونجاته يتوقف غالبا على الله •

ومع اعتراف بعض المسيحيين أنفسهم برفض العقل لهذه النظرية فان الديانة المسيحية نفسها تقرر ان الخطيئة هى التى تصدر من الانسان حينما تحدث ، والانسان بحريته تغريه الفضيلة كما قد تغريه الرزيلة ، فكما أن تجربة الخطيئة تجربة ذاتية ، فكذلك أيضا تجربة الخلاص تكون ذاتية (٣٤) •

واذا كان بعض اتباع الفلسفة الخلقية القديمة قد أدركوا فكرة السعادة والتعاسة بعد الموت ، فان المسيحية هى التى أدخلت فكرة جديدة حين قرنت عقيدة الثواب والعقاب فى الاخرة بالحياة الاخلاقية التى يحياها الانسان فى دنياه ، بمعنى أننا نجنى فى أخرانا ثمرة ما نزرع فى حياتنا الخلقية ، وأن علينا ان نثق بالله وأن نطمئن الى رحمته ، وفى وسعه ان يغفر للمذنب معاصيه اذا ندم وتاب ، وهذا هو جوهر العقيدة المسيحية ، وان كانت المسيحية تهتم أصلا بنعيم الاخرة ، ومن اجل هذا جاءت دعوتها الى الزهد فى الملذات (٣٥) •
وفسرت المسيحية فكرة الخطيئة الازلية على انها تعنى وجود نزعة الشر فى الانسان ، أو ما سماها القديس بولس بالصراع بين قانون الجسد وقانون الروح • ولم يكن لهذه الفكرة التى أكدت الطابع الموجب للشر أى تاثير على عظماء الفلاسفة الكلاسيكيين حتى جاء

كانط • اذ كانت هذه الفكرة من بين الاسباب التى دعت كانط الى عدم تقبل التفاؤل العقلانى الذى نادى به ليبنتز •

ويهمنا أن نشير هنا الى أن فكرة الطابع الموجب للشر لا يمكن ان تحل فى الواقع بغير الرجوع الى العوامل السيكولوجية ، وبغير بحث لمسالة القيمة • هنا يمكننا أن نقتصر على ملاحظة ضرورة زيادة الدقة فى تحديد المقصود بكلمة « موجب » • اذ أننا قد نتعرض لصعوبات كثيرة اذا قلنا باتصاف شىء سلبى كالشر بطابع موجب • فقد تسوقنا هذه المشكلة بطبية الحال الى المشكلة الاساسية الخاصة باللاكينونة او العدم •

وعند شعراء مثـل « بودلير Baudelair » وروائيين مثـل « دوستويفسكى Dostoyevsky » و « ملفيـل Melville » نصادف تاكيدات للطابع الموجب للشر • فهناك سلمتان عند الانسان — كما قال بودلير — احداهما تتجه الى الخير ، والاخرى الى الشر • ولم يتم تاكيد الطابع الموجب للشر فى قوة مماثلة لما حدث فى العصور الحديثة •

وربما جاز القول بان تاكيد الشر ، ووصفه بانه شىء موجب قد ساعد على احداث وعى واضح بالخير • فكل طرف تزداد قيمته فى حالة ازدياد قوة الطرف المعارض له (٣) •

أما عن موقف مفكرى الاسلام من مسالة الشر ، فان جمهرة المسلمين فلاسفة وغير فلاسفة ، يعتبرون الخير ما سماه الله تعالى خيرا وأمر به ، والشر هو ما سماه الله شرا ونهى عنه • ولا دخل هنا للعقل الانسانى فى تحديد الخير وتمييزه عن الشر •

يقول مسكويه : « الشريعة هى التى تامر بالاشياء المحمودة لانها من عند الله عز وجل ، فلا تامر الا بخير وبالاشياء التى تفعل السعادة « والانسان محتاج الى الشريعة دائما حتى « تهديه وتقومه الى الحكم البالغة ليتولى تدبير نفسه الى آخر عمره » (٣٧) •

ولكننا نجد ان ثمة خلاف بين موقف المجبرة من مسالة الخير والشر وبين موقف المعتزلة ، فبينما تذهب المجبرة الى أن السماع والتشريع والامر والنهى الالهى ، عندهم ، هو الذى يحدد ما هو الخير النافع الحسن وما هو الشر الضار القبيح ، وبالتالى لا دخل للعقل الانسانى فى تحديد الخير وتمييزه عن الشر • نجد المعتزلة قد ميزوا بين ما هو شر فى ذاته ، يدرك العقل وحده ذلك فيه ، وبين ما هو شر للنهى عنه والتنفير منه •• أو بعبارة اخرى قد ميزوا بين ما هو « مطلق » من قيم الخير والشر ، يدركه العقل دون نصوص ، لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه ، وبين ما هو « نسبى » يتغير حكمه والموقف منه من عصر الى عصر ومن مكان الى مكان ، ومن ثم فان الحكم عليه بالحسن او القبح ، انما يكون مرده النص والتشريع •

ويمكن النظر الى القبح من وجهتى النظر التاليتين :

١ — هناك أمور قبيحة بسبب النهى عنها ، لولا هذا النهى لجاز ان تكون حسنة •••

وذلك مثل الاطعمة والاشربة التى حرمت فى دين دون آخر ، وعند قوم دون الاخرين •

٢ — وهناك أمور قبيحة فى ذاتها ، بصرف النظر عن النصوص ،

بل انهـــا قبيحـــة حتى ولو أمـــرت بها ودعـــت اليها النصـــوص والتشريعات (٣٨) .

ومما يجدر الاشارة اليه أن جمهور الاشاعرة يرى انه قبل ورود أمر الشارع ونهيه لا يكون شيء حسنا أو قبيحا ، حلالا او حراما ، فضيلة أو رذيلة . ولكن بعد ورود الشرع تكتسب الافعال هذه الصفة أو تلك ، ويصير بعضها حسنا وبعضـــها قبيحا ، وبهذا قال كثير من جلة العلماء الاعلام : مثل مالك والشافعى وأحمد بن حنبل .

أما المعتزلة فقد اهتدوا بتفكيرهم الى أن الله لم يمدنا بالعقل الا ليكون لنا هاديا ومرشدا ، ولهذا فهو سبيلنا الى معرفة الخير والشر ، وما يجب او يحظر فعله ، قبل أن يرد بذلك الشرع .

وفى مجال معرفة الخير والشر والتمييز بينهما ، فانهم يرون من الخير ان يعرف المرء الشر ليحذره ولا يقع فيه . قيل لعمر بن الخطاب : ان فلانا لا يعرف الشر ، قال : ذلك أخرى ان يقع فيه .

وقال عمرو بن العاص : « ليس العاقل الذى يعرف الخير من الشر ، انما العاقل الذى يعرف خير الشرين » (٣٩) . فالعقل اذن هو الذى يعلم الانسان كيف يكون فاضلا . والعقل أيضا هو لذى يدفع الانسان الى اذدراء الخير الخارجية الظاهرية ، فيقلع عـــن اللذات الدنيئة الوضيعة ، ويعرف ان سعادته ليست فى اقتفاء الثروة أو السعى وراء المجد . بل تتحقق سعادته فى الحكمة والعفة ، ومن ثم يكون العقل أداة التمييز بين الامور الخيرة من الامور الشريرة .

كما ورد فى القرآن الكريم قوله تعالى : « ونفس وما سواها فالهما فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها » (٤٠) ،

وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يرة ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٤١) •

ويتحدث القاضى عبد الجبار أيضا عن هذه المسألة الهامة ، فيقول : « ان الخير عندنا هو النفع الحسن ، والشر هو الضرر القبيح » ، وأنه « قد ثبت ان كل فعل الفاعل فيه منفعة ، ولاضرر عليه فيه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، وجب القضاء بحسنه » ، فالسبيل الى الحكم على الفعل بالخير النافع او الشر الضار انما ينطلق من منظور المنفعة ، مع انتفاء الضرر والقبح ، وهو سبيل العقل الانسانى ، والمعيار الذى يميز بين الانسان النافع مع الضار •••ومن ثم فليس الامر والنهى هو معيار الحكم بالتحسين أو التقبيح ، اذ « أن الله تعالى لو أذن لنا فى الكذب لم يحسن ، لان الاذن لا يخرجه من كونه كذبا ، كما أن حكمنا على الفعل بانه ظلم او عدل لا يكون لجنس الفعل ، هكذا بشكل مطلق ، وانما يكون بناء على تبين العقل الانسانى للنفع أو الضرر المترتب عليه ، اذ « أن الظلم لو قبح لجنسه ، لوجب ان يقبح كل ضرر والم • وفى علمنا بان فيه ما يحسن دلالة على فساد هذا القول » (٤٢) •

واذا انتقلنا للعصور الوسطى المسحيحية ، نجد أمامنا تياران قويان كان لهما السيادة على العقل الانسانى فىالعصر الوسيط كله : أولهما كان يدعو الى الاقتصار على الايمان كما هو دون تدخل من جانب العقل ، أو تاويل النصوص ، أو حتى تعمق الايمان بالمجاهدات الروحيــة •

أما التيار الاخر ، فيبدو أنه قد ظهر منذ فجر هذه العصور ودعا أصحابه الى تعقل مضمون الايمان والعقيدة • لان الايمان

المقترن بالتعقـل خير من الايمان السـاذج الخـالى من كـل تعقل (٤٣) •

والواقع أن رجال الكنيسة الاوائل قد تبنوا الدعوة بان ثمـة نضالا مستمرا يقوم بين الخير والشر ، وان العالم المـادى هو باسره شر ، وأن الله قد نصب الكنيسة لتقود حربا طاحنة على هذا العالم المادى الذى يطفح بالشرور لصالح العالم الروحى المفعم بالخيرات • وسرعان ما اصبح كل مسيحى فى اوربا فى العصـور الوسطى يؤمن بالصراع بين العالمين المادى والروحى ، وهو يعتقد تبعا لذلك أن جسده كائن فى العالم المادى ، فى حين أن روحـه قائمة فى عالم آخر هو العالم الروحى (٤٤) •

لقد أفضت قراءة القديس اوغسطين كتابا لشيشرون اسمه Hortensius الى ايقاظ الروح الفلسفية عنده • حينئذ بدأ يسائل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما السبيل اليها ؟ أى ما هو المنهج الذى يجب أن نتبعه لكى نكتشفها ؟ ومن ناحية اخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود •

ولقد وجد أوغسطين ان المانوية تؤمن بالمادة وتقول بان فى الوجود أصلين : النور والظلام • وأن كلا الاصلين حقيقى ، وأن من طبيعة الوجود ان يوجد الظلام الى جانب النور • فالشر عنصر أساسى فى طبيعة الحياة الانسانية • ولهذا وجد أوغسطين ما يبرر النزعة الى الشر — وهى موجودة عنده — بمعنى الانصراف الى اللذات الحسية (٤٥) • كان هذا رأى أوغسطين فى بادىء حياته التى كان متاثرا فيها بالمانوية • الا ان أوغسطين يؤكد بعد ذلك على حرية الارادة الانسانية غير مكترث بافكار افلوطين لها • وهو

يعرفها بانها « القدرة على قبول تصور ما أو رفضه » فليست الحرية اذن هى القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لان اختيار الشر نقص ، وهنا نجد تحول عن المانوية واعتبار الخير اصلا ووجودا حقا ، وذلك على خلاف الشر الذى أصبح غير حقيقى أو ليس موجودا على الحقيقة ، ولو كان الشر شرطا للحرية لما كان الله حرا ، وكيف لا يكون الله حرا وهو الذى وهبنا الحرية ؟

ومن هنا كان على أوغسطين أن يتساءل : اذا كان العالم من صنع الله ، وكان الله الخير بالذات ، فكيف يوجد الشر فى العالم ؟ هذه المسالة استغرقت تفكير أوغسطين منذ انضمامه للمانويـــة ، وأعانه أفلوطين على حلها • أى انه أو حى اليه بفكرة طبقها هو تطبيقا جديدا فتوصل الى حل جديد • وتتبلور هذه الفكرة فى أن كل موجود فهو خير بما هو موجود ، وان الشر ، وهو عدم الخير، هو من ثمت لا وجود • فيذهب أفلوطين الى أن الموجودات ، فى صدورها عن الموجود الاول ، تتضائل بالتدريج حتى تبلغ المرتبة الاخيرة التى هو المادة « اللامعينه اللامصورة الناقصة ابدا المنفعلة كلية » (٤٧) : فالمادة لا وجود ، ومن ثمت لا خير ، هى الشر بالذات، وهى أصل الشر فى الموجودات المركبة منها أو المتصلة بها ، هى أصل الجهل والرذائل البلايا والامراض •

وهنا ينتقد أوغسطين موقف أفلوطين ، فيرى أن أفلوطين ، مهما بالغ فى ضآلة المادة ، فهو مضطر آخر الامر الى اعتبارها وجودا ما ، والا لما دخلت فى تركيب الاشياء ، ومهما تكن لا معينة فهى على الاقل موضوع للصورة وللتعيين • ومتى اعتبرها وجودا وجعلها شرا بالذات ، فقد خالف مذهبه فى هذه المسالة من وجهين: أحدهما قوله ان الوجود والخير متساوقان ، فلا يمكن ان يكون موجود

ما شرا بالذات والآخر قوله ان الموجود الاول هو الخير بالذات، بحيث لا يمكن ان ينتهى الصدور عنه الى شر • فالمادة خيرة من حيث هى وجود ، ومن حيث هى صادرة عن الله ، ومن التناقض أن يشخص الشر ، الذى هو لا وجود ، فى المادة مع أفلوطين ، أو فى اله مع المانويين •

وحقيقة الشر انه « عدم خير فى موجود هو خير بما هـــو موجود » (٤٨) • أى أنه فساد احدى خصائص الموجود ، ويتفاوت بتفاوت الفساد • وعلة امكان فقدان المخلوق خيرا ما هى ان وجوده وصفاته ليست له بالذات ، ولو كان صادرا عن ذات الله — كما يقول أفلوطين — لكان من طبيعة الله ولاستحال أن يفسد • ومع ذلك ليست الشرور طبيعية ولا ضرورية فى العالم ، كما يقول أفلوطين أيضا ، انها اخلال بالنظام ، ولو خلا العالم منها لكان أجمل (٤٩) •

وهكذا يصبح الخير — فى نظر أوغسطين — هو السير بمقتضى القانون الالهى ، او النظام الطبيعى • أما الشر فهو مخالفة هذا القانون • وبالتالى نستخلص الحقيقة الوجودية للخـــير والشر • فالخير شئ بالفعل ، أما الشر فلا يمكن ان يعتبر وجودا حقيقيا ، بل هو سلب محصن • أى أن الشر هو سلب للخير ، أى ســـلب للقانون وللنظام • ولهذا كان علة الخير هى علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، بمعنى أن الخير شىء ايجابى وجودى ، أما الشر فهو نقصان او عدم • ولهذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectie بينما الشر لا يمكن ان يوصـــف من ناحية العلية الا بانه النقص Deffectio (٥٠) •

ومن هنا نلاحظ كيف أن أوغسطين قد تراجع عن معتقداته السابقة الاولى فى العصر الذى كان يؤمن فيه بمعتقدات المانوية •

فبينما كان فى تلك الفترة من حياته يقول بان الشر مبدأ للوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالا وثيقا بالافكار الافلاطونية ، يعدل عن رأية ويجعل الشر عدما وسلبا للخير فحسب•

ويرى أوغسطين أن الشر نوعان : شر أخلاقى ، وشر طبيعى، وفى الحالتين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير • مادام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحثا عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا فى المخلوق •

(أ) فالشر الاخلاقى أو الخطيئة ، تاتى من سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل ، فهو عدم النظام فى الارادة • يقول Wright : « على الرغم من ان الناس يميلون دائما نحو الخير الحاضر أو اللذة ، ويقاومون الشر أو الالم ، فانهـم لا يمارسون دائما حرية ارادتهم بتدبير وروية كافيـة ، قبل الاقدام على أمر ما من الامور لمعرفة ما سيحصلون عليه من سعادة وخير أعظم على المدى الطويل أو فى نهاية المطاف • فان رغبتهم وتشوقهم للمتع الحاضرة تدفعهم الى هذا التصرف ، دون النظر الى عاقبـة أو نتيجة تصرفهم ، كما فى حالة المبذر ومدمن الخمر » (٥١) • ان القول مع الافلاطونيين والمانويين بان النفس تخطىء بسبب الجسم والحواس اسراف ظاهر • حقا ان الجسم يثقل النفس ، ولكن الادنى لا يحكم الاعلى ، وليس فساد الجسم وسوء تاثيره فى النفس هو علة الخطيئة الاولى ، ولكنه نتيجتها والعقاب عليها • وكيف يمكن تفسير خطيئة الشيطان وهو بلا جسم ؟ انها خطيئة الكبرياء والحسد والاغتباط بالذات ، ولم يكن آدم وحواء ليخطئا لو لم يبدأ بالاغتباط بنفسهما حين وسوس لهما الشيطان بانهما ان أكلا من الشجرة المحرمة

صـــارا كالهين • يقول الله تعالى : « وقلنا يا آدم أسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » ، وقوله تعالى « فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه ، وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين » (٥٢) • فالارادة اذن هى علة الخطيئة ، بعكس الخير فانه وجود ويتطلب علة ثبوتية : يوجهنا الله اليه ، وتستطيع الارادة أن تتقبل هذا التوجيه ، وحينئذ تفعل الخير •

وأن سال سائل : كيف أعطانا الله حرية تخطىء ؟ أو ليس هو المسؤول عن الشرور ؟ أجبنا بان الارادة خير من حيث هى القدرة على الاختيار ، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغى أن تكون ، فهنا أيضا لا يوجد الشر خارج الخير • انه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعى بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما فى فعل الخالق : فكيف كان يمكن أن يحرمنا الله اياها ؟ يقول Hegel : « •• ففى حالة اتســاق الارادة مع فكرتها الشاملة يكون الخير ، وفى تعارضهما يكون الشر • أى أنه حينما تتعارض الارادة مع الكلية تكون شرا ، لانها تكشف عن النزوات والاهواء الخاصة وتجعل من نفسها قانونا يعارض العقل والكلى » (٥٣) •

(ب) أما الشر الطبيعى ، فهو يتمثل فى فساد كيان الماديات أو زوالها ، ولو أنه ليس شرا بمعنى الكلمة ، لان فساد البعض كــون للبعض الاخر : ففى فساد العناصر كون المركبات • وفى فســاد مركب كون العناصر المؤلف منها ، أو كون مركب آخر • فالفساد هنا داخل فى النظام العام الناتج عن تنوع الكائنات وترتيبها بعضها بالاضافة الى بعض •

والشر الطبيعى الذى يلقاه الانسان فى ذاته هو أثر للخطيئة وعقاب عليها ، لان الخطيئة تمرد على النظام ، وأثرها اضطراب فى كيان الانسان • ولكنه لا يخلو م نفائدة : فهو عند الحكيم يكمل خبرته ويستحق عليه ثوابا ، وعند غير الحكيم هو طريق الحكمة ، وعند الشرير هو عقاب عادل (٥٤) •

ولقد دخل الشر الى الارض بمعصية آدم ، وهبوطه الى الارض وتوالده فكثرت الناس وتفرقت الى طوائف وجماعات كل يسعى الى اتجاه ما ، ثم تكونت المدن او الدول بمرور الايام ولما كانت فى الانسان محبتان : محبة الذات ، ومحبة الله ، فقد نشات مدينتان ترجع اليهما سائر المجتمعات البشرية ، المدينة الارضية ، والمدينة السماوية أو مدينة الله City of God ، وبينهما منذ البداية صراع مرير وحرب هائلة ، تجاهد الاولى على نصرة الظلم ، وتابيد البطش والطغيان ، وتحبيذ الاثام ، وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة ، وتحقيق الفضيلة ، وتاكيد الايمان • وسوف تظل هذه الحرب قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم ، الى أن يقوم المسيح بالفصل بينهما فى آخر الزمان ، فتلقى الاولى جزاءها فى النار ، بينما تنعم الثانية بالسعادة الابدية (٥٥) •

وقد اتفق « سكوت أريجين » مع الموقف الاوغسطينى ، فنراه يقول فى كتابه (فى انقضاء السابق) : « نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس اوغسطين من ان الله ثابت ، والضرورة هى ارادة الله ، وارادة الله هى الضرورة ••• وقد قدرت قدرا سابقا، الا أن الله مع ذلك — تبعا لانه خير — لا يمكن ان يقبل الشر • لهذا فان الشر والموت او الضرر والخطيئة ، ليست من فعل الله ، وانما هى سلوب كلها وليس لها وجود حقيقى • لهذا لا يمكن ان

نقول انها من فعل الله • أما فعل الشر فلا ياتى من قضاء سابق ، بل ياتى من فساد الارادة او من ميل الارادة الفاسدة » [٥٦] • وفى ضوء ذلك يقرر « سكوت أريجين » أن أفعال الناس لم تقدر سابقا من حيث الشر ، وانما قدرت من حيث الخير فحسب • والارادة الشريرة وحدها هى التى تفعل الخطيئة أو الشر • وفعلهـا ليس ايجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير [٥٧] •

أما القديس انسلم فقد عرض لمفهوم الخير من ثنايا برهانــه الاول على وجود الله ، حيث يستند هذا البرهان على فكرة الخير • فيقول انسلم ان الناس يعشقون الخير ، وسائر الكائنات تصبو الى تحقيق الخير • الا أن مقــدار الخير يختلف بين الناس • ولمــا كان لكل خير علة • لزم أن توجد علل مختلفة لكل خير من الخيرات؟

لكن الواقع يؤكد أنه اذا اختلفت الاشياء فى موضوع واحد فان علتها لابد ان تكون واحده فالعدالة الموجوده فى عدة افراد بنسب متفاوته لابد ان تكون علتها عدالة واحدة تسود الناس جميعا • كذلك الحال فى الخير : لابد ان يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق • وهذا الخير المطلق أسمى فى وجوده من جميع أنواع الخير • ذلك لانه لابد من التفرقة هنا بين ما هو خير بذاته • وما هو خير بغيره •

وعلى ذلك فالخير الذى هو علة جميع ضروب الخير وهو الله لابد أن يكون خيرا بذاته ، مادام هو وحده مصدر الخير • فالخير بذته أشرف جميع أنواع لخير على الاطلاق • هناك اذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود ، وهو الخير الاكبر ، وهناك أنواع أخرى أدنى منه [٥٨] •

وأما عن رأى القديس توما الاكوينى فى مشكلة الشر • فنراه

يقول ان الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لان الشر شيء سلبي محض هو بالاحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجودا ، فاذا أضفنا الى الله أنه يخلق العدم ، فهذا لا معنى له ، ومن ثم يمكن تفسير الشر على أساس أنه الشيء الضرورى الذى يفترق به المخلوق عن الخالق، فثمة فارق فى مرتبة الوجود بين الخالق والمخلوق ، والا لكان الخالق والمخلوق شيئا واحد : وهذا الفارق فى مرتبة الوجود يعود الى الشر • والموجودات تترتب فى الواقع ترتيبا تنازليا بحسب درجة الشر ، اعنى بحسب النقص فى المخلوق بالنسبة الى الخالق، فنجد فى قمة الوجود ما هو معقول صرفا تقريبا ، ثم يليه ما هو أقل درجة فى المعقولية ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات والشر فيها هو هذا الانحراف الضرورى اللازم لصفة الخلق بازاء الخـــالق (٥٩) •

ولكن اذا كان الشر — كما ذهــب توما — هو أمر ضرورى ويلتصق حتما بكل موجود ، لمجرد أنه كائن متناه محدود • فعلى هذا الاساس تنعدم المسئولية الاخلاقية ، ولا معنى لتكليف الانسان بفعل الخير واجتناب لشر ، ولا يوجد مبررا لمعاقبة الاشرار ، طالما أن اخطاءهم راجعة الى طبيعتهم فحسب •

ولا شك ان هذا الموقف من جانب توما يدعو حتما الى التساؤل: ما قيمة الرسل والمصلحين ؟ وما جدوى ما ينزلون به من شرائع أو يشرعون من قوانين لاصلاح البشر ؟ وما فائدة المربين فى اصلاح ما اعوج من خلق ؟ وأخيرا ما قيمة المثل العليـــا التى يضعها أمامنا رجـــال الدين وفلاسفة الاخلاق ؟ الا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث وهراء لاطائل من ورائه ؟ وما اكثر المتناقضات ، اذ تتجلى فى أعمال الانسانية الخير والشر ، والامانة والخيانة ، والنبـــل

والسفالة ، والاخلاص والرياء ، والعدل والظلم : وبالاختصار تكشف عن متناقضات • لا عدلها ولا حصر • وتشهد كل هذه المتناقضات على تهافت وتداعى مذهب توما •

الواقع ان أية نظرية واحدية الجانب — فى رأى رينوفييه وجيمس — قد تؤدى الى تضاؤل الحاسة الخلقية ، ان لم تستطع القضاء عليها قضاءا مبرما (٦٠) •

ثالثا : طبيعة الشر فى الفلسفة الحديثة (بين الموضوعية والنسبية):

اهتم لفيف من الفلاسفة المحدثين بدراسة القيم الاخلاقية ، وتعددت آراؤهم حول موضوع القيمة الخلقية التى نركن اليها فى تحديد ماهية الخير أو الشر ، وما هو الاصل فى شعورنا الاخلاقى ؟

فكثيرا ما نحكم على بعض الافعال بانها خيرة وعلى البعض الاخر بانها شريرة فما مصدر هذا الحكم ؟ وما الدوافع الجوانية التى تكونه ؟ وكيف يدرك وجداننا الحق والباطل والخير والشر ؟ ألسنا نرى العمل الذى قد يعده بعض الناس خيرا وحقا فى عصر من العصور او عند بعض الامم قد يعد هو نفسه فى عصر آخر أو عند أمة أخرى شرا باطلا ، فما مصدر هذا التمييز ؟

لقد انقسم الفلاسفة المحدثين فى الاجابة عن هذا السؤال الى طائفتين رئيسيتين :

١ — **الطائفة الاولى :** ترى أن معرفتنا بالخير والشر — مثل معرفتنا باى شىء آخر تعتمد على التجربة وتنمو بتقدم الزمان ،

وترقى الفكر ، وكثرة التجارب ، ويقول أصحاب هذا الرأى : ليس عند الانسان حاسة فطرية لادراك الخير والشر ، ولكن التجربة هى التى علمته كيف يحدد ويميز بين الافعال الخيرة من الافعال الشريرة ذلك لان الانسان حين يقوم ببعض الاعمال ويشاهد نتائجها ويرى نتائج حسنة لبعضها فيعتقد بخيريتها ، بينما يرى نتائج سيئة للبعض الاخر فيحكم بشريتها ، تكون التجربة والخبرة الذاتية هى القوة الاخلاقية التى ميز بها الخير من الشــر • وأن استمرار الافــراد والمجتمعات فى التجارب يفضى بها الى تعديل مواقفهاوآرائها فى الاخلاق من وقت لاخر • أما الســبب فى تغير آراء الافــراد والمجتمعات فى الحكم على الاشياء فيرجع فى الاساس الى اتساع مداركها بكثرة تجاربها ، وبالتالى فان أحكامنا على الاعمال تصدر بملاحظة الغاية التى نقصدها من أعمالنا والباعث عليها اما لتحصيل اللذة او اجتناب الالم ، وليس بملاحظة ملكة فطرية فينا (٦١) •

٢ — **أما الطائفة الاخرى** : فتذهب الى أن لدى الانســان قوة فطرية أو غريزية هى التى تجعله يميز بين الخير والشر الاخلاقى وغير الاخلاقى ، وقد تختلف هذه القوة اختلافا قليــلا أو كثيرا باختلاف العصور والبيئات — ولكنها متاصلة فى كل انسان ، بحيث يحصل عنده نوع من الالهام يعرفه قيمة الاشياء خيرها وشرها ، وهذا الالهام يحصل للانسان بمجرد النظر ، ولهذا نشعر باننا حتى ولو لم ندرس علما ولو لم نتلق رأيا بان شيئا ما خير وشيئا آخــر شر ، وهذه القوة ليست نتيجة بيئة ولا زمان ولا تربية بل هى فطرية وليست مكتسبة ، وهى جزء من طبيعتنا منحناها لنميز بين الخير من الشر كما منحنا العين لنبصر بها والاذن لنسمع بها (٦٢) •

١ — **ويمثل الطائفــة الاولى** : توماس هوبز — وهو أحــد

الفلاسفة الانجليز فى القرن السابع عشر — الذى اعتنق النزعة المادية ففسر العالم وأحداثه بالمادة وحدها ، واستبعد الروح ولواحقها وأنكر وجود النفس مستقلة عن الجسم ، ورد العواطف والوجدانات الى اللذة والالم (٦٣) •

يفترض هوبز ان المجتمع الانسانى مر بمرحلتين :

(أ) مرحلة البدائية وفيها يرضى زمام غرائزه ويتصرف بايحائها وتوجيهها دون ستار من شرع أو قانون •

(ب) ومرحلة المدنية وفيها يحاول الانسان ان يستر غرائزه بما يستطيع من حجب وأقنعة ، ولكن الانانية راسخة فى طبعه ، فهو يحيا فى عالم من الذئاب البشرية التى يتربص بعضها ببعض ، ويستعمل كل منهم فى سبيل سلامته وأمنه أسلحة القوة والحيلة والدهاء وحتى حين يبدى الانسان أسمى المشاعر نحو غيره ، فان هذه المشاعر لا تعدو أن تكون انانية مقنعة • وهو فى نهاية الامر يحاول أن يحيط نفسه بمظاهر الامن والطمانينة وكلما كان أكثر أسلحة كان أمنا على نفسه من احتمالات أذى الاخرين •

يقول هوبز : « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة وحينما يذهب الى النوم يوصد الابواب ، وحينما يكون فى بيته يغلق صندوق ثيابه • انظر كيف يكون رأيه فى الانسان الاخر حينما يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه فى أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه •• الا يشهد هذا على اتهام الانسانية بالافعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات » (٦٤) •

ولقد صور هوبز حالة الطبيعة الاولى التى عاشها الانسان على

أنها حالة عنف وحرب مستمرة لاتهدأ ، يقاتل فيها الجميع ضـــد الجميع ، حالة بؤس وهول وقتل وتشريد ، اتصف فيها الانســـان بالانانية والحقد والكراهية لاخيه الانسان •

وأول ما يبرز من هذا التصور السيء للطبيعة الانسانية هـــو أنها ملاى بشرور كثيرة ، وأن الانسان لا يحمل للانسان الاخـــر الا مشاعر الكراهية والحقد والعدوان ، ولقد بلغ التطرف بموقف هوبز الى حد أولت فيه مظاهر الحب والتعاطف بين الناس تاويلا يطبعها بالنفاق والكراهية ، ويجردها من كل معنى انسانى نبيل •• وهى نزعة تشاؤمية تتجاهل الواقع المحسوس وتلغى علاقات المودة الفطرية التى تحكم سلوك الناس فى معظم الاحيان (٦٥) •

ومن ناحية اخرى فان الخير عنده يتمثل فى اللذة او السعادة، التى تحقق مصلحة الفرد ، فقد ذهب هذا الفيلسوف الى ان الناس منذ فطرتهم يتنازعون ويتقاتلون من أجل مصلحتهم الذاتية • ورأى أن « الانســـان ذئب لاخيه الانسان » لان الكراهية التى يحملها الناس بعضهم للبعض الاخر كالغريزة والفطرة تحجبها المجاملات والاداب ولكنها لا تمحوها (٦٦) •

واذا امعنـــا النظر فى ميول الناس ورغباتهم الاجتماعيـــة المصحوبة بالتفاخر والتباهى ، لاحظنا انها اما أن تنحل الى رغبـــة فى تحقيق لذة أو منفعة شخصية ينالها المرء من الاخرين أو عـــن طريقهم ، واما ان ترتد الى رغبة فى اكتساب الشهرة • وفعل الخير مرجعه الى الشعور بلذة الزهو التى تنشا عن اعجاب الناس بفاعل الخـــير !

ومن هنا لا يميز هوبز بين طلب اللذة الفطرى وهو حالة سيكولوجية واقعية — وطلب اللذة الذى يقصد اليه الانسان واعيا — كتعبير عما ينبغى ان يكون • فان غاية الافعال الانسانية تحددها طبيعة الانسان ولا يميلها عقله ، وحسب العقل أن يرشده الىالاساليب التى تقوده الى تحقيق غاياته فى حفظ حياته وتحقيق لذاته (٦٧) •

لقد قرن هوبز الخير باللذة ، والشر بالالم ، فكل ما هو موضوع لرغبة الانسان واشتهائه يسمى من جانبه خيرا ، وكل ما هو موضوع لنفوره وكراهيته يسمى شرا •

يقول هوبز : « •• أياما كان موضوع شهوة الانسان أو رغبته، فان هذا بعينه هو ما يطلق عليه المرء من جانبه اسم الخير Good وأياما كان موضوع كراهيته أو نفوره فان هذا بعينه هو ما يطلق عليه اسم الشر Evil •

والواقع أن كلمتى الخير ، والشر انما تكتسب دلالتهما بالنسبة الى الشخص الذى يستخدمها لانه ليس ثمه شىء يمكن أن يعد كذلك (أى خيرا أو شرا) فى ذاته ، بطريقة مجردة مطلقة ، كما أنه ليس ثمه قاعدة مشتركة للخير والشر يمكن استخراجها من طبيعة الموضوعات ذاتها ، بل كل ما هنالك يتوقف على شخص الانسان نفسه (٦٨) •

ومعنى ذلك أن هوبز يذهب صراحة الى نسبية القيم الاخلاقية، ونسبية الخير والشر ، فليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق ، لانه لا سبيل الى استخراج قاعدة اخلاقية تنبع من طبيعة الموضوعات نفسها • مادام خيرنا يرتبط فى نظرنا دائما بما هو نافع لنا ، وشرنا يرتبط فى نظرنا دائما بما هو ضار لنا (٦٩) •

أو بعبارة أخرى يعتقد هوبز ان الانسان يفترض كيفيات معينة وخصائص محددة ماثلة فى طبيعة الاشياء هى تبعث فينا السرور أو المتعة أو اللذة . « .. لا شىء يتصف بانه خير او شر الا بمقدار ما يرتبط بالافعال التى تبدأ به ، وبالمثل لا خير ولا شر الا بالنسبة للشخص الذى يقوم بهذه الافعال التى قد تسره أو تضره .. فبعض الاعشاب خير لانها مفيدة فى التغذى والنمو ، وبعضها الاخــر شر لانه ســام .. » (٧٠) .

ولكن هل يتحدد مفهوم الخير والشر بالنظر الى النتائج التى تترتب على هذا العمل أو ذاك ؟ أو أنه يتحدد بالنسبة الى مقدمات الفعل وبداياته ؟ فكثيرا ما يبدأ الانسان بعمل من الاعمال التى تهدف من ورائها تحقيق الخير لكن تاتى النتائج على عكس ما قصده أو ما انتواه . وكذلك قد يريد الانسان الشر فيعكس عليه قصده وياتى العمل باحسن النتائج ، كمن يغش انسانا فيغريه بشراء شىء يظن فيه الخسارة فيغنم الشارى من وراء ذلك ربحا كثيرا ، فهل يحكم على هذا العمل بانه شر تبعا للنية او خير نظرا لما نتــج عنه من الفوائد ؟ (٧١) .

اننا كثيرا ما نتوهم ان الفارق بين الرجل الصالح والرجل الطالح هو ان الواحد منهما لا يريد الا الخير فى حين ان الاخرلايريد الا الشر ولكن الحقيقة ان الفارق بينهما هو ان ارادة احدهما خيرة ، فى حين أن ارادة لاخر شريرة . وقــد يحــدث أن يريد كــل من الرجل الصالح والرجل الطالح شيئا واحدا بعينه ، ومع ذلك فان ثمه عالما باسره يظل يفصل بينهما !

وهكذا الحال أيضا بالنسبة الى الارادة الخيرة والارادةالشريرة،

فانهما قدتتلاقيان عند نقطة ما،بمعنى انهماقد تريدان شيئا واحدابعينه، ولكن الواحدة منهما تريده « على الوجه الاولى » فى حين ان الاخرى تريده على « الوجه الاخر » • وادن فليس من الممكن ان نتحدث عن اشياء خيرة فى ذاتها ، واخرى شريرة فى ذاتها ، كما يتوهم بعض علماء الاخلاق وفلاسفة القيم ورجال الدين ، وانما لابـــد من التسليم بان الشر لايكمن فى ارادة الشـــر ، بل فى الارادة الشريرة •

ولكن اذا صح انه ليس ثمة شر ، بل هناك اشرار ، أو هناك انحرافات خبيثة للارادة ، فماذا عسى ان تكون « الارادة الشريرة»؟

هنا يجيب لافل : ان الشخص الشرير انما هو ذلك يهدف من وراء أفعاله الى ايلام الغير ، مستشعرا ضربا من الزهو فى رؤيـــة الاخرين وهم يتعذبون ويتألمون ، وكانما هو يفخر بما يملك من مقدرة على التقليل من وجود الاخرين •

والواقع ان الارادة الشريرة ليست هى التى تريد الشـــر بصفة عامة ، وانما هى تلك التى تريد الشـــر للاخرين على وجـــه التحديد (٧٢) •

لا شك أن الاخلاق تركز اهتمامها على عنصر الارادة ، ذلك لان أى نشاط فى المجال الاخلاقى انما يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدده الارادة ، واذا انتفى عنصر الارادة من سلوكنا فاننا حينئذ لا نستطيع ان نصف هذا السلوك بانه (خير) أو (شر) •

الا أن بعض الفلاسفـــة — ومنهم الغزالى وشـــوبنهاور —

لا يهتمون بعنصر الارادة هذا حين يقررون ان المزاج الخلقى للانسان هو صورة روحه •

وهذا ما يؤكده الغزالى حين يقول : « يقال فلان حسن الخلق ، والخلق أى حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الافعال بسهولة وبيسر من غير فكر ولا روية »(٧٣) ولعل هذا هو ما عناه « شوبنهاور » حين قال : « يولد الناس اخيارا أو أشرارا ، كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا • وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم ، كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان » (٧٤) •

ومعنى ذلك ان المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبديله، أو بعبارة اخرى لا نستطيع تعديل او تغيير الصورة الخلقية التى جبل عليها الانسان •

حقا ان « الشر هو أنا » نفسى بمعنى ما من المعانى ، ولكنه أيضا دخيل على ، غريب عنى ، بوجه ما من الوجوه ! •• اننى قد أحاول ان أبرر سقطاتى ورذائلى وآثامى بان اقول أن الشر ضرورى، ولكن شيئا باطنا فى اعماق نفسى سرعان ما يصبح بى قائلا انه لابد من ان تاتى العثرات ، ولكن ويل لمن تاتى من قبله العثرات »(٧٥) •

وقد أزعم لنفسى أن زلاتى وأخطائى وليدة ظروف خارجية سيئة أو شرور طبيعية مفروضة على ، ولكننى سرعان ما أسمع هاتفا فى أعماق نفسى يقول : « بل الشر موجود لمن يرى الشر فقط ، فما قامت للشر قائمة الا فى اعماق نياتنا نحن » ! وهكذا أجدنى مدفوعا الى القول بانه ليس ثمة شر ، بل هناك اشرار ، او هناك انحرافات خبيثة للارادة البشرية (٧٦) •

فنحن عندما نصف شيئا ما بانه خير ، فاننا بذلك لا نشير الى أيه خصائص فى الاشياء • ولكن على الرغم من أننا لا نشير اشارة مباشرة الى خصائص الشىء فاننا نعنى باستمرار أن للشى خصائص ينطبق على بعضها لفظ « الخير » وعلى البعض الاخـــر لفظ « الشر » •

وما دام هوبز يقول : « ان الاسم المشترك للاشياء المرغوبة ، بمقدار ما تكون مرغوبة ، هو الخير ، والاسم المشترك لجميع الاشياء التى نبتعد عنها هو الشر ، ومن ثم فقد كان أرسطو على حق عندما عرف الخير بانه ما يرغب فيه جميع الناس • لكن لما كان الناس يختلفون فى رغبتهم او ابتعادهم عن الاشياء المختلفة لزم ان يكون هناك كثير من الاشياء الخيرة عند البعض ، والشريرة عند الاخرين، فما قد يكون خيرا لنا هو شر لاعدئنا • ومن ثم فان الخير والشر يتضايفان مع الرغبة فى ، والرغبة عن » (٣) •

ومعنى ذلك ان كل انسان بالضرورة يسعى لتحصيل ما يمثل خير بالنسبة له ، لكن على الرغم من ان هذه العبارات توحى بضرب من الانانية السيكولوجية ، فانها لا تؤدي الا الى أنانية تكراريـــة تعبر عن تحصيل حاصل •

ويهمنا ان نشير بان ثمة خلط فى فهم الاخلاق عند هوبز ، ويبدو ان سبب هذا اللخط يكمن فى اننا لا نفـــرق بين مستويين يستخدم فيهما كلمتى الخير والشر • أما المستوى الاول فهو وصف الانفعالات والاهواء والعواطف البشرية ، واعتبـــار كل ما يشبع الرغبة والاشتهاء خيرا والعكس شرا • فاذا ما كان التركيز على هذا الجانب أعتبرت الاحلاق عند هوبز أنانية نسبية نفعية • غير

أن هذه الوجهة من النظر تبتعد كثيرا عن فهم الأخلاق العقلية المطلقة عند هوبز ، وهذا هو المستوى الثانى ، كما تمثلها قوانين الطبيعة • وهو يعرض هذين المستويين فى العبارة الآتية : « يتفق جميع الكتاب على ان القانون الطبيعى هو نفسه القانون الخلقى • لكن دعنا نرى مدى صحة ذلك : لابد ان نعرف ان الخير والشر هما اسمان يطلقان على الاشياء ليدلا على الميل والنفور نحوها • وتختلف ميول الناس ونزعاتهم باختلاف تكوينهم وعاداتهم وآرائهم على نحو ما نرى فى الاشياء والتى ندركها بالحس والتذوق واللمس والشم ، فما يمتدحه بعض الناس على أنه خير يرفضه آخرون على أنه شر » (٧٨) • ذلك هو المستوى الاول الذى يصف موضوعات الاحساس المباشر والميول والعواطف والانفعالات •• الخ •

لكن هناك مستوى آخر تشير اليه قوانين الطبيعة وهو الضد المباشر لانفعالاتنا واهوائنا • فالناس جميعا يتفقون على أن حالة الحرب شر ، والسلم خير ، وهو اتفاق دائم وشامل ومطلق لانه يعبر عن العقل : « فاذا كان من الصعب اتفاقهم فى الحاضر فانهم يتفقون على الخير المقبل الذى هو ، فى الواقع ، عمل من اعمال العقل وحده ، فالعقل يعلن أن السلام خير • وينتج من ذلك ، بناء على العقل نفسه أن جميع الوسائل الضرورية المؤدية الى السلام هى خير أيضا : ومن ثم كان التواضع ، والانصاف ، والثقة ، والشفقة أو الحنو ، والرحمة التى ترتبط أوثق ارتباط بالسلام هى عادات خيرة أعنى فضائل • ومن ثم فان القانون الذى يحقق السلام يامر كذلك بطرق وعادات خيرة ، أعنى ممارسة الفضيلة ، ومن ثم فهو قانون أخلاقى » (٧٩) •

وهكذا نجد أن الناس جميعا ، وفى كل زمان ومكان يعترفون أن

الحرب شر والسلم خير ، وكل ما يؤدى الى الحرب فهو رذيلة ، وكال ما يؤدى الى السلم فهو فضيلة • واذا كانت قوانين الطبيعة هى التى تحقق السلام فهى فضائل عقلية •

٢ — **وبالنسبة للطائفة الثانية** : التى تجعل من الفطرة العامل الاساسى فى تحديد ما هو خير وما هو شر • يمكننا أن نعد «ليبنتز» — أحد الفلاسفة الالمان المحدثين — خير ممثل للاتجـاه الثانى ، ذلك لانه يبدأ موقفه الاخلاقى بالتساؤل عن السر فى وجود «شر» مباشر فى العالم • وقد ميز عند دراسته لهذه المشكلة بين ثلاثة أنواع من الشر :

(أ) النوع الاول : هو الشر الميتافيزيقى ، ويقصد به النقص الذاتى الحال فى الكائنات ، والذى لا يمكننا ان نتلاقاه — ذلك لان الله عندما أراد خلق العالم عرف انه سيتألف من كائنات ناقصة بمقارنتها بطابعه اللامتناهى •

(ب) النوع الثانى : هو الشر الفيزيائى ، الذى كثيرا ما يكون نتيجة الشر الاخلاقى • وربما كان مفيدا فى بعض الاحيان فى نطاق تربيتنا الاخلاقية ، كما ان له أثرا ملحوظا فى نواحى متعتنا ، لان أجمل الالحان — وفقا لما ذكره « ليبنتز » — لا يمكن ان تخلو من بعض أنغام متنافرة •

(ج) أما النوع الثالث : فهو الشر الاخلاقى الذى يعد نتيجة لحريتنا ، كما سبق أن نادى بذلك ديكارت وكثيرون غيره من قبل • فلقد فضل الله ان يمنحنا حرية مقترنة بكل نتائجها السيئة على أن يجعلنا نتسم بكمال يخلو من أيه حرية • (هذا بالاضافة الى اننا لا نستطيع أن نتصف بالكمال بسبب وجود الشر الميتافيزيقى (٨٠) •

ولكن اذا كان « الشر » كما يقول « ليبنتز » على أنواع : فهناك الشر الميتافيزيقى الذى هو مجرد تعبير عن النقص ، ثم هناك الشر الطبيعى الذى يتمثل على صورة الالم ، وأخيرا هناك الشر الاخلاقى الذى ينحصر فى الخطيئة • فليس فى استطاعتنا ان نحمل الانسان وحده مسئولية كل ما فى الوجود من شرور ، ذلك لانه من المؤكـد ان فى الوجـود ذاته ضـربا من « الاضطراب » أو « الاختلاط » أو الفوضى » أو « سوء النظـام » مما دفع ببعض الفلاسفة الى التحدث عن عنصر « لا معقول Absurde » كامن فى صميم الوجود •

وما كل هذه الشرور البشرية التى يطفح بها العالم سوى حالة خاصة لذلك الشر الاصلى الذى يعبر عن الاضطراب العام فى سير الوجود كله (٨١) •

وهنا يبرز السؤال التالى : كيف ينشا الشر من مبدأ خير أو من منبع يفيض بالخيرية ؟ أو بعبارة أخرى اذا كان الله خيرا فكيف ارتضى أن تتعرض مخلوقاته الى الشر ؟ والشر لا يتفق مع خيرية الله وعظمته •

يجيب ليبينتز بان حكمة الله قد أرتات ضرورة وجود الشر ، لانه تعالى أوجد درجات متفاوته من الكمال فى موناداته — فهناك مونادات مخلوقه وموناد خالق • والمونادات المخلوقة تختلف فيما بينها من حيث درجةوضوح وتميز ادراكها ، فهى تنقسم الى الطوائف الثلاث التالية :

أولا : المونادات العارية عن الشعور : وهى عنده تشير الى

جميع الكائنات الحية • وهى حاصلة على نضج معين وعلى اكتفاء ذاتى يجعلها مبدأ أفعالها الداخلية • أى أن هذه الطائفة من المونادات تكون بذاتها فى تمثيل العالم وكاملة بذاتها ككائنات حية ايجابية • الا أن ادراكاتها مشوشة ومضطربة وبالتالى غير محددة وغير متميزة وهذه الطائفة من المونادات لا تشعر بالادراكات التى تحدث لها ولا تتعقلها أيضا • يقـــول ليبنتز فى المونادولوجيا : « والجواهر البسيطة او المونادات المخلوقة ، يمكن ان تسمى كلها بالانتلخيـــا Entelchy لانها حاصلة على نضج معين • كما انها حاصلة على اكتفاء ذاتى يجعل كل منها منبع افعالها الداخلية ويمكن ان نصفها بالالية الروحية » (٨٢) •

ثانيا : المونادات الحاصلة على الشعور : وهى أيضا حاصلة على نضج معين واكتفاء ذاتى وحاصلة على قوة ونشاط • الا انها تتميز على الاولى ، فى ان تمثيلها للعالم يكون اكثر تحديدا وتميزا ، كما أن ادراكها يكون مقترنا بالداكرة • أو بعبارة أخرى فانها أرقى فى درجة الوضوح والتميز والتحدد من الاولى • كما انها تشعر بادراكاتها وتحسها • ولكنها مع ذلك لا تتعقل تلك الادراكات ولا تبحث عن عللها •

ثالثا : المونادات الشاعرة بذاتها : ويسميها ليبنتز باسم النفس العاقلة او الروح • وهى أرفع تلك الطوائف وأعلاها درجة ، وتكون مصحوبة علاوة على الذاكرة بالعقل ، وتطلق على الانســـان وعلى العقول العليا • وهذه الطائفة من المونادات تتميز عن الطائفتين السابقتين بوضوح وتميز ادراكها ، كما أنها تشعر بتلك الادراكات وتتعقلها ، أى أن النفس العاقلة فى درجة عليا تجعلها تستدل

وتفكر وتستنتج من ادراكاتها ما يؤدى بها الى معرفة حقائق العالم الالهى وعالمنا نحن •

يقول ليبنتز : « ولكن المعرفة بالحقائق الضرورية والابدية هى التى تميزنا عن مجرد حيوانات ، وتعطينا العقل والعـلم اللذين يدفعاننا الى معرفة أنفسنا ومعرفة الله • وهذا ما يجعلنـا نعطى لانفسنا اسم النفوس الناطقة او العاقلة Rational Soul أو الروح spirit » (٨٣) •

ومن ثم يمكننا القول بان المونادات المخلوقة تنقسم الى طوائف ثلاثة : النفس النباتية وادراكاتها غير مميزة ولا تشـعر بها ولا تتعقلها ، والنفس الحيوانية وادراكاتها مصحوبة بالذاكرة ولكنهـا لا تتعقلها ، وأخيرا النفس العاقلة التى تشعر بادراكاتها وتتعقلها أيضـا •

أما المونادا الخالق أو المونادا الاعظم او الله فهو خالق كـل هذه المونادات وهو وحده القادر على أن يبيدها • والمونادا الاعظم لا يحكم العالم فقط بل يشيده ويصنعه ، وهو أرفع منه • يقـول ليبنتز : « أننا نجد الى جانب العالم او تجمع الاشياء المتناهية وحدة معينة Unity تسيطر لا بالمعنى الذى تسيطر به نفسى على ولا بالمعنى الذى تسيطر به الانا على جسمى ولكن بطريقة اكثر شرفا وتمجيدا ، اذ ان الوحدة المسيطرة على العالم لا تحكمه فقط ولكن تبنيه ايضا وتصنعه وهى أرفع منه وخارجة عنه وتلك الوحدة هى الاصل الاساسى للاشياء » (٨٤) •

الواقع ان قول ليبنتز بوجود طوائف ثلاثة للمونادات المخلوقة

تختلف فى درجة ادراكاتها من حيث الوضوح والغموض ، قد جعله يرتب على هذا التصنيف مسألة اخرى وهى أن المونا‌د يسعى دائما االى الرقى والرفعة والسمو لكى لا تصل ادراكاته الى أقصى درجات الوضوح والمعقولية وحسب ، بل لكى تصل الى مدينة الله ، تلك المدينة التى تجمع خير المونادات ، والتى يسودها الخيرية والحق والجمال ، والتى تحاول ان تحاكى الله وان تتحد به •

ولكن هذا السعى الحثيث من جانب المونا‌د المخلوق للصعود الى مدينة الله ثم محاولته الاتحاد بالله ، لا يماثل الجدل بنوعيه سواء عند أفلاطون فى نظرية المثل ، او ما جاء فى نظرية الصدور عند أفلوطين • ذلك لان الجدل الافلاطونى يتخذ لنفسه — اثناء سيره — محطات روحية ، وكذلك الحال عند افلوطين • أما ليبنتز فلم يقرر شيئا من هذا القبيل ، اذ كان ليبنتز يقول بمونادات غير شاعرة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة ، ومونادات شاعرة غير عاقلة، ومونادات شاعرة وعاقلة معا • حقا أنه ذهب الى أن هذه المونادات الاخيرة تسعى سعيا حثيثا نحو الخلاص من المونادات التى تشكل الجسد ، لكى تستطيع أن تحيا فى مدينة الله ، وأن تحظى بمشاهدة الله المونا‌د الاعظم • ولكنه لم يقرر صراحة بأن ثمة صعودا وهبوطا• كما انه يذكر من ناحية اخرى بان كل مونا‌د يتمثل العالم باكمله •

ومن ثم فلما كان المونا‌د يتمثل العالم باسره ، فانه سوف يتمثل بالضرورة المونا‌د الخالق والمونادات العليا التى تحيا فى مدينة الله• بالاضافة الى تمثله للمونادات على اختلاف طوائفها . الشاعرة غير العاقلة ، والمونادات غير الشاعرة ، والمونادات لشاعرة والعاقلة • وبتركيز المونا‌د على الجانب الالهى ، وباغفاله للمونادات الاخرى،

يدخل بفضل هذا التركيز والتسامى عن طوائف المونادات المخلوقة ، فى نوع من الزمالة مع الله (٨٥) •

ولكن ليست مدينة الله التى يشير اليها ليبنتز هى بذاتها مدينة الله التى تحدث عنها القديس اوغسطين ، فالتشابه بين الفيلسوفين انما هو مجرد تشابه فى الاسم والمصطلح فحسب ، وليس ثمه تشابها بينهما فى المعنى او الاتجاه أو فى التفاصيل ، فبينما ينزع القديس أوغسطين نزعة دينية بحتة ، حيث يقرر ان الكنيسة هى الجماعة البشرية التى تعمل على بناء المدينة السماوية اى مدينة الله • نجد ليبنتز يتجه وجهة ميتافيزيقية بحته ، فمدينة الله عنده لا تتصل بالدين ولا تستمد تكونها من النفوذ الكنسى ، أو من المسيحيين ، بل هى نظام ميتافيزيقى محكم البناء (٨٦) • وفى مدينة اله نجد الثواب والعقاب ، فالاعمال الخيرة تنال المكافاة أو الاستحسان ، والاعمال الشريرة تلقى المعاقبة والاستهجان •

ومما لا شك فيه أن الله تعالى برىء تماما من تلك الشرور الثلاثة التى تكلم عنها ليبنتز ، فالشر الميتافيزيقى الذى ينتج عن عدم الكمال فى المونادات المخلوقة كل بحسب درجته ، لا يمكن ان ينطبق على الله الذى هو كائن كامل لا متناهى ، كما لا يمكن أن ينطبق عليه الشر الفيزيقى لانه ليس بجسم ، وأخيرا فان الشر الاخلاقى بعيد كل البعد عن الله الذى يتمتع بالخيرة ويتصف سبحانه وتعالى بالاخلاقية الكاملة •

يبقى أن تلك الشرور تنطبق على المونادات المخلوقة كل حسب درجته ، وقد يصاب موناد معين بهذه الانواع الثلاثة من الشرور أو بنوعين أو بنوع واحد ، ومع ذلك فان هذه الشرور لا تسىء الى

خيرية الله ولا تنقص من هـــذه الخيريـــة ، لانها ترتبط بالترتيب والتنظيم (٨٧) •

ومن ناحية أخرى يؤكد ليبنتز انه اذا ما كانت المونـــادات المخلوقة جميعها عاقلة لاصبحت كلها الهية او ربانية ولاختفى التنظيم من العالم ، وكلما قلت درجات المونادات كلما كثر تعرضها للاخطار والشرور ، وكلما قل ادراكها •

ان العالم الذى نحيا فيه هو — فى نظر ليبنتز — من أحسن العوالم الممكنة ، واذا كان احسن عالم ممكن ممتلىء بالشر ، فينتج عن ذلك أن العوالم الاخرى الممكنة ممتلئة بكثير من الشرور بصورة أكبر مما نجدها فى احسن عالم ممكن ، فكيف يتفق ان تصدر كـــل هذه الشرور عند المبدأ الاول الخير ؟

هنا يجيب ليبنتز : بان تصور عالم ليس فيه الشر ولا ألـــم هو مجرد أقصوصة من الاقاصيص ، ومحض وهم وخيال ، وبديهى انه اذا زال الشر من العالم فلن يوجد هناك أحسن عالم ممكن أو عالم أحسن من عالم ، مادامت كل العوالم خيرة (٨٨) •

ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود ، لما قامت للقيم أية قائمة ، ولمـــا كان ثمة موضع للتفرقة بين خير وشر • وعلى الرغم من أننا كثيرا ما نحلم باستئصال شأفة الشر نهائيا من هذا العالم ، الا اننا نشعر فى قرارة أنفسنا بان حياتنا الروحية فى جوهرها انما تقوم على هذا التعارض والتقابل المستمر بين الخير والشر • وقد نتصور احيانا امكان قيـــام الخير بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن « الخير »

لا يمكن ان يصبح يوما قانون من قوانين الطبيعة ، وكانما هو واقعة محضة ليس علينا سوى ان نتقبلها ، فان القيم الاخلاقية انما توجد بالقياس الى الوعى البشرى الذى يقابل ويفاضل بينها ويحكم عليها ويمارس حريته بصددها (٨٩) •

وقد يقال بان الشر كثيرا ما يسود فى واقع حياتنا ، أو كما يقرر « بايل » بان الانسان شقى شرير ، وأن المستشفيات والسجون منتشرة فى كل مكان وما التاريخ الا سجل حافل بمجموعة من جرائم الجنس البشرى ومصائبه • ويجيب ليبنتز « بان فى حياة الانسان من الخير شيئا كثيرا لا يمكن أن يقاس الشر به ••• وأن من عيوب المؤرخين انهم يهتمون بنواحى الشر اكثر من اهتمامهم بنواحى الخير » (٩٠) • زد على ذلك بان الشر كثيرا ما ينتج عنه الخير ، وأن الخطيئة يمكن ان تؤدى الى ثمار نافعة ، فرب غلطة تقع من قائد الجيش فتفضى الى الظفر فى معركة كبير (٩١) •

وهكذا يتضح لنا مما سبق كيف نظر ليبنتز الى موضوع الشر على انه شىء سالبا بحت،وان التميز بين الخير والشر يرتبط بطبعه الانسان ، بل انه أكد على الاقتران الوثيق بين الخير والشر ، واعتبر الشر مجرد شىء مكمل للخير ، بل ربما كان اداة (٩٢) •

ولكن اذا صح ان الخير والشر لا ينفصلان او أنهما حالتان متقابلتان ، فهل يكون معنى هذا ان نقول مع أفلوطين (مثلا) بان ثمة جوهرا مستقلا قائما بذاته ، الا وهو « الشر فى ذاته Mal — en — Sui ؟هل نجعل من«الشر»مبدأ مطلقا نبرربالاستناد اليه كل ما فى الوجود من نقائص ورذائل وعثرات وآلام وكوارث

ومصائب وحروب وشرور جزئية : هل تريح انفسنا من عناء النظر فى مشكلة الشر بان نقرر — مع ليبنتز — فى سهولة ويسر بان « الشر » شر لابد منه ؟ ! هل نكتفى ان نقول مع البعض بان ثمة جوهرا يسمى بالشر ، وهو الذى يتكفل بتفسير الغشاء المظلم للوجود ؟ (٩٣) •

الواقع اننا لا نستطيع ان نوطن أنفسنا على قبول الشر أو الرضى عنه او السكوت عليه ، لاننا نشعر فى أعماقنا بان السعادة حق مشروع لنا ، وان الشقاء ظلم لا ينبغى علينا الرضوخ له •

ومن هنا فان « الشر » — فى نظرنا — موجود طفيلى يقحم نفسه فى صميم حياتنا لكى يفسد علينا تلقائيتنا الفطرية وانطلاقنا الطبيعى اللاشعورى • وعبثا يحاول بعض الفلاسفة المتشائمين ان يقنعونا بان الشر ضرورة وجودية ، وان العالم بأسره قد وضع فى قبضة الشيطان ، فاننا لا يمكن ان نالف الشر أو أن نعتاد حياة الالم أو ان نرتضى حالة التعاسة والشقاء ! وحتى الموت نفسه (وهو شر الشرور) فاننا لا يمكن ان نوطن النفس على قبوله أو التسليم به ، بدليل أن موت الشيخوخة نفسه لابد من أن يتخذ صورة الحدث المفاجىء أو العرض الخارجى • ومعنى هذا ان « الشر » بكافة صورة وانواعه لا يمكن أن يكون شيئا طبيعيا على وجه الاطلاق (٩٤) •

وأياما كان الامر فان استعدادات الانسان الفطرية لا هى خير ولا شر، ولكن يمكن لنا السيطرة عليها وتوجيهها الى الخير أو الى الشر، ومن

هنا كانت أهمية التربية • كذلك لو أدركنا حكمة الصانع البـــارى لعلمنا ضرورة وجود الشر الى جانب الخير ، لا على أنه الاصل بل على أنه غصن ذابل نحيل فى شجرة الكون الباسقـــة الحافلة بالشذى والعبير •

أما الرأى الصائب — عندنا — الذى يعبر عن الواقع ويرفض الميل الى أحد الرايين ، القائلين بنسبية الشر او القائلين بموضوعية الشر ، فهو الرأى الذى يقول بان الانسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا ، وهذا الرأى يتفق مع آراء رجال الدين وعلماء النفس ورجال التربية فى عصرنا •

وقد سبق أن تبنى هذا الرأى الفيلسوفان العربيان الغزالى وابن خلدون وان كانا يميلان انى الاعتقاد بان الانسان خلق الى الخير أقرب منه الى الشر • ذلك ان من ينظر الى الجانب الروحى فى الانسان (كما فى رأى الغزالى) ، أو عنصر النفس الناطقـــة (كما فى تعبير ابن خلدون) قال انه خير بطبعه • ومن ينظر الى الجانب الجثمانى او الحيوانى قال بعكس الاول ، ومن ينظر اليهما معا كما هو الاصوب يقول بالاستعداد للامرين (٩٥) •

ولنا فى القرآن الكريم خير شاهد على هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان فى قوله تعالى « وهديناه النجدين » (٩٦) ، « ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا » (٩٧) • بل فيه ما يشهد فى الوقت نفسه بان هذا الاستعداد المزدوج اقرب فى أصله الى الخير والاستقامة • فى قوله تعالى « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (٩٨) •

ومهما يكن من أمر فان أسبقية أحد الطبعين ، الخير او الشر ، الى الوجود فى ذات الانسان لا يعنى مطلقا استحالة قابليته للتبدل والتحول الى أحسن او أسوأ بتاثير الوسط الاجتماعى ، والتربية، وأيضا المثل العليا التى يقتدى بها المرء فى حياته • ونحن نسلم أن فطرة الخير والشر ليست موزعة على السواء فى بنى الانسان، وان بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شريرا بطبعه وقد يكون لعامل الوراثة أثر فى ذلك ، وان كان هذا الاثر لم يتحدد بعد مداه فى صورة دقيقة • ولكن الاسبقية فى ظهور احد الطبعين لا تعنى قط استعصاء التغير واستحالته ، بل تعنى فقط ان التحول الى الطبع المقابل قد يكون أصعب وأبطا لتوقفه على عوامل خارجية جـــديدة (٩٩) •

ومن ناحية أخرى ، يمكننا ان نلاحظ انه حتى اذا افترضنا وجود شعور لدى الانسان باتجاه قوى الى الشر ، فان هذا لا يعنى اندفاعه بقوة تجاه الشر على الاطلاق ؛ اذ ان الانسان يعجز عن الوصول الى الشر المطلق • كما يعجز عن الوصول الى الخير المطلق وربما كان عجزه عن الوصول الى الشر المطلق ، اكثر من امكان بلوغه الخـــير المطـــــلق (١٠٠) •

ومن ثم فان واجبنا فى جميع الاحوال أن ننظم سير غرائزنا اقداما واحجاما وفق ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعى • واذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفشل أحيانا فى هذ التنظـــيم والتهذيب ، فان المثابرة والالحاح كفيلان باحراز النجاح • تشهد بذلك سير الحكماء والمربين فى انفسهم وفى تلاميذهم •

واذا كان الانسان قد نجح فى استئناس الحيوان ، من حيث نقل طباع الحيوان من النفور الى الالفة ومن الجموح الى السلاسة

والانقياد ، ودرب الحيوانات المفترسة على الا تقرب الطعام وهى فى أشد الحاجة اليه •• اذا كان هذا هو أثر التهذيب فى غرائز العجماوات ، فكيف بالغرائز الانسانية التى اثبت علم النفس المقارن أنها أسلس قيادة وأعظم مرونة بسبب تنوعها وتعارضها ؟ (١٠١) •

ان الخير لا يعنى انتفاء الشر فحسب ، ولكنه يعنى بالاحرى الانتصار على الشر • اذ ان الشر رغم قهره يظل حاضرا على الدوام وينبغى علينا ان نكافح الشر ، ونعمل على محاربته والقضاء عليه • ولا وجود لاى اتجاه يوجه ضده خلاف الاتجاه العملى ، الذى يعبر عنه بالقول « انا ضده » على حد تعبير « وليم جميس » (١٠٢) •

رابعا : معايير الاحكام الاخلاقية :

مما لا شك فيه أن كثيرا من فلاسفة الاخلاق يختلفون حــول مصدر احكامنا الاخلاقية ، وبالتالى يتفاوتون فيما بينهم عمـــا يكون المعيار الذى بمقتضاه نميز بين الافعال الخيرة من الشريرة • فمنهم من يرى ان هذا المقياس يتمثل فى المجتمع وما يتضمنه من عادات وتقاليد من شانها تجديد مفهوم الخير والشر • فى حين يذهب آخرون الى ان القوانين الوضـــعية بما ترتبه من قواعـــد وأوامر وجزاءات تشكل الاساس فى لتمييز بين الخير والشر • الا ان فريقا ثالثا يجعل من السعادة وما تنطوى عليه من تحصيل اللذة والنفور من الالم مقياسا أخلاقيا تميز به الافعال الخيرة من الافعال الشريرة ويشير فريق رابـــع الى ان معيـــار التمييز بين الخير والشـــر يعود الى الحاسة الخلقية التى تنزع بطبيعتها تجاه الخير ، وتبتعد عن الشر • أما المعيار الاخير فنراه لدى القائلين بالضمير كقوة يناط بها تحديد ما هو خير وما هو شر •

وهكذا اختلفت الاراء والمذاهب بشان تحديد معيار احكامنا الاخلاقية الذى نستند اليه فى التمييز بين الخير والشر ، وسنحاول فيما بعد القاء بعض الضوء على تلك المعايير •

(أ) المعيـــار الاجتمـــاعى :

يذهب اصحاب الفلسفة الوضعية وعلماء الاجتمـــاع — ممن اشادوا بمكانة المجتمع على حساب الفرد ، وانصرف كثير منهم عن دراسة الانسان بمعزل عن أقرانه ، الى أن الانسان كفرد اجتماعى يعيش فى المجتمع ، يدين بالولاء لهذه الجماعة التى ينتمى اليهـــا ويخضع لنفوذها ، ويستجيب لتعاليمها ، دون ان يقوى على مقاومتها والتصدى لها ، وقد تزعم هذا الاتجاه « أوجست كونت » ، امـــام الفلسفة الوضعية وشاركه فى هذا اصحاب المدرسة الاجتماعيـــة الفرنسيـــة « اميل دوركايم » و « ليفى بريل » ومن ســـار على منوالهم (١٠٣) •

ويرى هؤلاء ان معيار أحكامنا الاخلاقية يصدر من واقـــع المجتمع ، فالمواصفات الاجتماعية من عادات وتقاليد ، وكذلك البيئة بظروفها وأبعادها ، هى التى تشكل المقياس الاجتماعى للتمييز بين الخير والشر ، فالعرف والعادات والتقاليد تعد بمثابة ضوابط ومعايير لتنظيم سلوك الافراد وفق ما تراه الجماعة •

ولكل أمة عرف خاص بها ترتبط به أوثق الارتباط وترى خيرها فى اتباعه ، وتؤدب الاطفال به وتشعرهم بأن فيه شيئا من التقديس، مما يجعلهم يبجلونه ويدافعون عنه ، واذا حـــاول المرء التغاضى عنه أو الخروج عليه ، تصدى له المجتمع باستنكار عمله واعتبره خروجا عليـــه (١٠٤) •

ان الفرد لا يملك الا أن ينصاع لتوجيهات المجتمع ، ويمتثل لمقتضيات عرفه وتقاليده ، فان تمرد الفرد على سلطانه كانت الفوضى والانحلال ، فليست القيم الاخلاقية فى حقيقتها الا تجسيدا لرغبات الافراد فى ارضاء المجتمعات التى ينتمون اليها • ومن هنا رأى « دوركايم » أن الضمير الفردى يعكس بيئة الجماعة التى ينتمى اليها ، ويخضع لمعايير التقييم وقواعد السلوك وانماط المعتقدات التى يفرضها عليه وجوده الاجتماعى (١٠٥) •

ومن هنا فان تصرفاتنا وسلوكنا فى حياتنا الاجتماعية تخضع، لمجموعة من المفاهيم والقواعد المحددة التى يصوغها المجتمع ، فنحن لا نرجع فى شئون حياتنا الاخلاقية الى المبدأ الاول للاخلاق نسالة كيف يجب ان نتصرف على هذا النحو او ذاك فى مســالة ما وانما تاتى تصرفاتنا وفق ما يراه المجتمع • فاذا خضعنا للقاعدة التى تحتم علينا العفة وتحرم علينا انتهاك الحرمات لا نرجع فى ذلك ، بل ولا حاجة بنا فى ذلك ، الى الرجوع الى المبدأ الاول للاخلاق • واذا وجد الزوج نفسه أمام واجبات خاصة نحو أبنائه ، بعد فقد زوجته، فانه لا يستعين فى تبرير هذه الواجبات بالرجوع الى المصــدر الاول الاخلاق ، بل ولا الفكرة العامة عن معنى الابوة • فالقانون والعرف يحددان لنا سلوكنا فى مثل هذه الحالات وغيرها •

وعلى ذلك يجب الا نتصور القيم الاخلاقية على أنها صيغ عامة تتحدد وتتميز كلما دعت الضرورة اليها ، بل على العكس من ذلك، هى مجموعة من القواعد المحددة ، ويمكن تشبيهها « بالقوالب » الى نصب فيها سلوكنا فيتحدد ويتخذ شكله الخاص • وهذه موجودة دائما من حولنا وتعمل فى محيطنا الاجتماعى ، ومن مجموعها تتشكل قيمنا الاخلاقية •

واذا كانت قواعد الاخلاق تحدد سلوك الانسان باعتباره كائنا اجتماعيا فمعنى ذلك أيضا انها تنظمه (١٠٦) وقد أتى على الناس زمان كانوا يرون فيه الخير كل ما يوافق العرف الاجتماعى ، والشـــر ما خالق وما لم يكن فيه عرف فالناس فيه أحرار يفعلون مايشاؤن، بل كثير من عامة الناس واشباههم فى عصرنا هذا يرون ذلك، فيعملون ما يعملون لا لشىء الا لانه يتفق مع عادات قومهـم ويتجنبون ما يتجنبونه لان قومهم لا يفعلونه ، أو أن عملهم يخالف ما تواضـــع عليه مجتمعهم • فمقياس الخير والشـــر فى نظرهم هو العـــرف الاجتماعى (١٠٧) •

ولكن بالبحث يتبين أن العرف الاجتماعى لا يصح أن يتخـــذ مقياسا ، فبعض أوامره ونواهيه غير معقول وبعضها ضار ، وكثير من الاعمال التى يتضح لنا الان خطئوها وضوحا جليا ، كانت بعض المجمتعات تتخذها مبررا لعملها وتامر بها ، فظاهرة واد البنات عند بعض قبائل العرب فى الجاهلية لم يكن معيبا ولا خطا « واذا بشر أحدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه فى التراب الا ساء ما يحكمون (١٠٨) • فلما جاء الاسلام نهاهم عن هذه العادة وابان خطاهم •

ونحن نحكم الان بخطا هذه العادة ونستنكرها ، واذا كان العرف كثيرا ما يكون خطا ، فلا يصح ان نتخذه مقياسا لاعمالنا نميز به الخير من الشر (١٠٩) •

الواقع أن أفكـــارنا وتصورتنا الاخلاقية مع افكـــار الافراد

الاخرين فى المجتمع ويتم انتقادها وتعديلها باستمرار من خلال آراء الغير ، كما ان الاساس السيكولوجى ، لاعتبار آرائنا وأحكامنا الاخلاقية هى آراء موضوعية ، يتمثل فى مدى مطابقة تلك الاراء مع الاراء الاخلاقية للاخرين ، علاوة على أن أحكامنا الاخلاقيـــة غالبا مايكون لها مرجع أو اشارة اجتماعية مباشرة ، بما تحمله من قيم ذات ابعاد سوسيولوجية •

ومن هنا يصبح الاتجاه نحو الاخرين ما يميز الاشياء الصالحة أخلاقيا ، وينعت الانسان بانه رجل اخلاق بمعنى الكلمة • نعـــم قد ينعزل بعض القديسين والزاهدين من المجتمع ، يؤدون واجباتهم الاخلاقية منفردين ، لكن الانسان العادى لا يزال وسيظل عائشا فى مجتمع •

ونلاحظ أن ثمة وجهتى نظر عن معنى الخير ، فنجد وجهة النظر الاولى : تقول بان خير الفرد سيكون تابعا لخير المجتمع ، انه وسيلة لهذا الخير • ولذلك فسرنا خير المجتمع على أنه محصلة لخيرات الافراد الذين يؤسسونه • ومن ثم يكون خير المجتمع أعظم من خير أى فرد فيه كما أوضح ذلك أرسطو ، فيتم تفضيل خير المجتمع على خير الفرد • ومن جهة اخرى اذا نظرنا الى خير المجتمع على أنه شىء ما أكبر وأعظم دن خير الافراد المؤسسين له فسيتم تفضيل خير الفرد على خير المجتمع • ان الخير فى التنظيم الاجتماعى هو خير وسيلى ، أى يستخدم كوسيلة تستهدف تحقيق خير الافراد • والدولة تكن صالحة اذا انتجت مواطنين صالحين أو أشياء خـيرة لمواطنيها • وبطبيعة الحال فان ما نعنيه بخير المجتمع يتضمن خير أعضائه •

أما وجهة النظر الثانية فهى ترى أن اختبار صدق الارادات الاخلاقية الخيرة يتم بواسطة درجة ارتباطها او تماسكها بارادات أعضاء المجتمع (١١٠) • وقد يحدث أحيانا ان تصطدم الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد ومشاعره الحقيقية ، ولكن التجربة تشهد بان الفرد يتغاضى فى هذه الحال عن مشاعره الخاصة وينصاع لمعايير المجتمع ومثله العليا (١١٢) •

انالوضعية ترى ان معيار الحكم الاخلاقى يقوم فى طاعة الفرد لمواصفات المجتمع الذى يحدد — فى ضوء قيمه ومثله العليا — الأفعال الخيرة والافعال الشريرة ، ولكن ما هو الحال اذا كانت قيم المجتمع ومثله العليا هزيلة مريضة ، كيف تقوم الاخلاقية فى اقرار فساد البيئة وتوكيد مثلها المريضة ؟ (١١٢) •

وبالمثل اذا كان معيار الحكم الاخلاقى من صنع المجتمع ، فكيف يمكن ان توجد أخلاق مضادة للنزعة الاجتماعية ؟

فى الواقع أن الاخلاق التى نعتبرها مضادة للنزعة الاجتماعية يمكن ان تظل مع ذلك اخلاقا جماعية • فنحن للمجرمين أخلاقا خاصة بجماعتهم ، اذانهم فى داخل هذه الجماعة لا يسرقون ولا يقتلون ، بل يضعون جماعتهم هذه فى مقابل الجماعة الاكبر التى نسميها بالمجتمع المهذب ، ويتجاهلون جميع الالتزامات الاخلاقية بالنسبة الى هذه الجماعة الاكبر (١١٣) •

يترتب على ذلك أن أخلاق مجتمع معين ، فى عصرمعين ، تخضع لمجموعة ظروف هذا المجتمع من ناحية « الاستقرار » ، ومن ناحية « التطور » • ومتى تصورنا ان الحقيقة الاجتماعية جزء من الطبيعة ، وجب علينا ان نتصور انها تخضع للقوانين العامة لهذه

الطبيعة ، وانها تخضع ، قبل كل شيء ، لمبدأ شروط الوجود • ولا تشذ المجتمعات الانسانية عن هذه القاعدة ، كما لا تشذ عنها ، بصفة خاصة ، المعتقدات والعواطف والاوامر الاخلاقية التى تسيطر على كل مجتمع من هذه المجتمعات • والانسان اخلاقى بطبعه ، دون ريب ، اذا فهمنا من هذا التعبير ان الانسان يعيش فى مجتمع دائما ، وانه توجد عادات خلقية وتقاليد تفرض نفسها ، والزامات وأمور محرمة Tabou فى كل مجتمع (١١٤) •

ان القيم الاخلاقية ، قيم الخير والشر ، من المنظور الاجتماعى، تتميز بان الشك فيها يبدو كالشك فى القيم الدينية ، اى كانه فضيحة وخروج عن الحس السليم • أليست حقيقة الخير تبدو كالحقيقة الدينية فى منجى من الشك والريب ؟ ان الشـك فى الخير يشعر الانسان بشعور الاثم وكانه يدافع عن الشر ، وينتصر للرذيلة • ومن المحال ان ينتقد الانسـان قيم الخـير والشر الا اذا رضى بالاعتراف بان نقده يجرح المجتمع (١١٥) •

(ب) المعيـار القانونى :

لقد خلق الله البشر أحرارا،لم يسو بينهممساواة مطلقة فىالملكات والمواهب والقدرت والاستعدادات ، ومع التجربة والممارسة تعمقت هذه الفوارق الطبيعية ، وامتدت هذه الاختلافات الى نطاق الثروة، فكان الغنى والفقر ، والى مجـال المعرفـة فكان العلم والجهل • وأضحى واقعا ملموسا فى حياة الناس أنهم ينقسمون الى فقراء وأغنياء ، الى جهلة وعلماء •• الخ ، وعلى الجملة الى ضعفاء وأقوياء ومن طبيعة الانسان — مالم يجد وازعا من دين أو رادعا من سلطة — ان يعتدى على الاخرين • الامر الذى جعل الجماعة الانسانية

نهبا للصراع ، الصراع بين الاقوياء والضعفاء من ناحية ، والاقوياء فيما بينهم ، كل منهم يجتهد ان يكون منفردا بالقوة والسلطان (١١٦).

ومن هنا كانت الحاجة الى قوانين تمنع الناس من مجاوزة الحدود والانقياد للاهواء والغرائز والشهوات ، وتلزم الناس بعمل ما يحفظ كيان المجتمع ويحمى وجوده . وعلى هذا الاساس وضعت القوانين للمجتمع لتساعد على ارساء قواعد الامن والسلام وتحقيق العدل فيه ، وهى تنفذ اوامرها ونواهيها طوعا او كرها — وتصبح هذه القوانين عديمة الجدوى اذا كان من وضعت لهم لا يحترمون قانونا ولا يخافون عقوبة ، كذلك اذا بلغ الناس فى أمة درجـة عالية من الرقى والحكمة لم يكونوا بحاجة الى قانون ، ولم تصـل أمة ما الى هذه المنزلة من الرقى (١١٧) .

ويهمنا الاشارة الى أن هناك نوعين مالوفين من القانون : قانون الدولة وقانون الطبيعة . يطلق الاول على القوانين الوضعية التى هى انظمة أو أوامر تصنعها الحكومة القائمة لكل رعاياها او لكل فئةمن فئات المجتمع على حدة ، والذين يعصونها يعرضون انفسهم للمساءلة والعقاب ، ومن ثم يكون لها رهبتها وقوتها .

وبعض القوانين الوضعية يتصل بالمسائل الاخلاقية من حيث التمييز بين ، الخير والشر ، فالقتل مثلا تحرمه القوانين الوضعية لمعظم الدول كما تحرمه القواعد الاخلاقية (١١٨) .

ولا شك ان الناس يلتزمون بقانون وضعى ويمتثلون له بمحض اختيارهم ، لانه يحقق بمصالحهم وتطلعاتهم . ولا يفهم من هذا أنهم قد لا يمتثلون ، فانهم ان لم يفعلوا فلن يكون ثمة نظام . على أن

اختيارهم هذا لا يتحدد الا برؤية بعيدة عن الشطط والشذوذ ، أى أنه يتم عن طريق المفاضلة بين مختلف الانظمــة ، وأن اختيارهم لنظام معين يعنى رفضهم للانظمة الاخرى • فعندما يختار الناس الحق أو الخير فمن المتوقع ان تتفق اختياراتهم (١١٦) •

ان القانون الوضعى يتوافر للمجتمع — بالطريقة ذاتها التى يتوافر بها القانون الطبيعى لتنظيم السلوك الاجتماعى• ولما كان الناس يحرصون على اختيار القانون الذى يطيعونه ، فهم باختيارهم يصطنعونه فى ضوء مبررات تبدو وجيهة فى نظرهم • وبعبارة أخرى، فان القانون الوضعى يوجد من اجل شىء •• وله وظيفة ، وهى أنه يسبغ التنظيم فى الحياة الانسانية •• وعندما يفهم أعضـــاء المجتمع القانون على هذا النحو ، فانه يجعل سلوكهم قابلا للتنبؤ به•• ما دام الناس يعيشون عيشة قانونية فانهم يعتمدون بعضهم على البعض ، ليس كاعتماد آلات ذاتية الحركة ، ولكن ككائنات تتصرف بمحض اختيارها (١٢٠) •

ومن ثم فالقانون هو التصور المقبول لفكرة العدل الكامنة فى ضمير الجماعة ، ثم هو الترجمة الحقيقية لمعنى الصالح العام الذى يجب أن يسود • وعليه كان لزاما على السلطة العامة أن تلتزم القانون فى كل ما تامر به أو تنهى عنه ، فذلك هو شرط شرعيتها وهو الكفيل بضمان احترام أوامرها ونواهيها وتنفيذ الافراد لها طواعية وعن اقتناع (١٢١) •

ومع هذا فان ما يميز القوانين الوضعية قابليتها للتغير والتبدل، وفق حاجات المجتمع وتطلعاته ، فاذا جد شىء فى واقع الحيـــاة الاجتماعية يستدعى قانونا جديدا يواكب ما يطرأ على المجتمع من

تحول ، وجب ان يوضع هذا القانون ، وبالمثل اذ تغيرت أوضاع الناس عما كانوا عليه وقت وضع القانون وجب أن يتغير القانون (١٢٢) • وهو ما يعنى ان القوانين الوضعية يجب ان تساير تغيرات الاحوال الاجتماعية وما يطرأ على الناس من تطورات ، وأنه لا يمكن لاى دولة ان تضع قانونا — مهما بلغت دقته — يصلح لكل العصور (١٢٣) •

وينبغى علينا ان نتساءل : متى يمكن ان يقال أنه يوجد قانون؟ الواقع ان القانون الوضعى يوجد — فى مفهومه الاول والاساسى — عندما يطاع ، وعندما ينظم السلوك الانسانى بالفعل ، وعندما يعمل الانسان بمقتضاه (١٢٤) •

ان القانون باعتباره حصيلة تاريخية يعكس كل العوامل والقوى التى تدخل فى الحياة الانسانية • انه يعكس الطبيعة الانسانية فى مميزاتها الاجتماعية الاصلية التى لا مفر منها ،والتطور الاجتماعى فى كافة صورة ومراحله ، وينتكيف مع حاجات الانسان غير العقلية وعاداته وعواطفه وشهواته وضروب تعصبه وتحيزه ، وليس فقط بملكاته السامية من الضمير والعقل • وهو يتلاءم مع الاشكال المختلفة للبناء الاجتماعى ، ويتاثر بالقوى السياسية والاقتصادية والتربوية والدينية التى تؤثر فيها النظم الاخرى ، كما يتاثر بالمنجزات العلمية أو الفنية لتلك الثقافة السائدة الملموسة التى يكون جزءا فيها • ومن ثم فالقانون الوضعى لا يوجد فى عالم منعزل قائم بذاته ، انما هو مطمور فى طوايا محتوى اجتماعى تاريخى •

واذا اعتبر القانون فى نفسه مقياسا للتمييز بين الخير والشر، فذلك لانه ينطوى على احكام معيارية يمكن ان تطبق على اى شخص

أو فعل فى دائرة اختصاصه • ومعظم الاحكام القانونية من هذا النوع • فاذا حكمنا بالقانون فى معناه العام كما هو قائم ، فان ما يفعله الناس من تصرفات اما أن يكون قانونيا أو غير قانونى أى أن هذا التصرف يتفق مع القانون أو لا يتفـــق • ان التشريع المعيارى لا يهتم بتطبيق القانون ، قدر اهتمامه بالقانون نفسه — هل هو خير او شر • ويشبه الامر فى القانون الامر فى نظام الحكم فيمكن ان يقوم النظام بالقياس الى فعاليته الاداتية ، أو حسب هدفه الاقصى ، بما فى ذلك تقريظه الخارجى حسب مقاييس النظم الاخرى وتقريظه الداخلى حسب المقياس الاخلاقى الذى يشترك فيه مع الضمير ونظام الحكم والاقتصاد (١٢٥) •

وعلى أيه حال فان الوظيفة المباشرة الخاصة للقانون الوضعى هى ان يخلق مجتمعا منظما • ولكن قد يطالب بشىء اكثر ، فليست وظيفة القانون ان يخلق نظاما فحسب ، ولكن ان يخلق نظاما مفيدا من الناحية الاخلاقية (١٢٦) •

(جـ) معيـــار الســـعادة :

ذهب بعض فلاسفة الاخلاق الى ان مقياس الخير والشر يتمثل فى السعادة ، وهو ما يعنى ان السعادة فى نظرهم هى الغايـــة القصوى التى يطمح اليها الانسان فى حياته ، وان شئت فقل هى غاية الغايات للانسان ويقصدون بالسعادة اللذة والخو من الالم ، فاللذة هى مقياس الحكم على الاعمال ، والعمل خير بمقدار ما فيه من لذة وشر بمقدار ما فيه من ألم (١٢٧) •

ومن هنا يتفق أصحاب مذهب اللذة الاخلاقى على ان الذة هى

الصفة الاخلاقية الوحيدة التى لها قيمة وتتصف بالخير • فاصبح الفعل الخير والعمل الصائب هما اللذان يحققان لنا اللذة ، وأن الفعل الذى ينتج عنه لذات اكبر يفوق فى قيمته من ذلك الذى ينجم عنه لذات أقــل •

ان مذهب اللذة الاخلاقى يخبرنا عن الطريقة والغاية التى يتعين على الانسان بلوغها حتى يحصل على لذته • وهناك نوعان من مذهب اللذة الاخلاقى :

(أ) مذهب اللذة الانانى الذى يرى أن على الفرد أن يبحث عن اقصى قدر من اللذة لنفسه وأن يبتعد ما أمكنه عن الالم •

(ب) مذهب اللذة العام وهو ما يعرف بمذهب المنفعــة الذى يستهــدف تحقيــق اللذة لا للفرد بعينــه وانما لاكبر عدد من الناس (١٢٨) • ويقولون بان المنفعة (أو اللذة او السعادة) هى وحدها الخير الاقصى اى المرغوب فيه لذاته دون نتائجه ، والضرر او الالم وحده هو الشر الاقصى ، ويترتب على هذا ان الافعال الانســانية لا تكون خيرا الا متى حققت ، او توقع صاحبها من ورائها نفعا ، فان أدت الى ضرر أو عرقلت نفعا كانت شرا ، بهذا توقفت القيم الاخلاقية على نتائج الافعال وآثارها ، وأصبحت المنفعة مقياس الافعال الخيرة ومعيار التمييز من الخير الشر (١٢٩) •

وفى ضوء هذا الاتجاه اضحت القيم الاخلاقية وسائل الى تحقيق غايات ، وليست غايات تطلب لذاتها ، فمن العبث أن يظن ظان ان الخير او الحق أو الجمال — يطلب لذاته ، وانما يلتمس كوسيلة الى تحقيق نفع أو منع ضرر •

ويؤيد هذا المنحى أصحاب النظرية الانفعالية Emotional Theory وهى النظرية التى ترد القيم والافعال الاخلاقية الى الذات ، وتراها مجرد تعبير عن انفعال عند صاحبها حبا او بغضا ، استحسانا أو استهجانا ، ويذهب أئمة الوضعية المنطقية من أمثال « كـارناب R. Carnap » و « الفريد آيـر A.J.Ayer » الى أن أحـكام القيم لا تحتمل الصدق ولا الكذب ، لانها اما أن تكون تعبيرا عن وجدانات أومجردأوامرفىصيغمضللة،أو هى تعبيرا عن عواطف وتمنيات (١٣٠).

ومدار الامر كله حول المنفعة او اللذة ، فهما جماع الدوافع التى تدفع الانسان نحو القيام بعمل ما يتوقع منه منفعة او الابتعاد عما يسبب ضرر ، ولا يستطيع الانسان مهما أوتى من جهد لن يتحرر من سطوة اللذة والالم ، أو المنفعة والضرر ، ومن السخف أن ترد أفعال الانسان أو بعضها الى ما سماه البعض بالغيرية أو الايثار altruism فليست الغيرية الا أنانية مقنعة متنكرة ! وتشهد التجربة على ان الانسان لا يقدم على فعل فيه خير للاخرين الا متى ناله من وراء هذا الفعل نفع ! ولكن الانسان لا يجرؤ على الاعتراف بعبوديته لمبدأ اللذة والمنفعة ، انه يستحى ان يوصف بالانانيةأو يتهم بالنفعيـــة ، ومرجع هذا النفاق فيما يقول بنتام الى العبارات الخلقية الجوفاء التى اخترعها خصوم النفعية (١٣١).

ولكن لا يمكن أن تكون اللذة او المنفعة معيارا لاحكامنا الاخلاقية، لان المفاضلة بين اللذات تقتضى ضمنا وجود قاعدة عليا يستحيل أن تكون هى اللذة . فضلا عن أن ثمه خلط بين مدلول اللذة ومدلول كل من المنفعة والسعادة فتجاهل انصار هذا الاتجاه ما تشهد به التجربة من أن بعض اللذات يجلب ضررا ، ومن ان بعض الالام

يحقق نفعا ، وان من بين الافعـال اللاذة ما يفضى بصـاحبه الى التعاسة ، ومن الاشياء النافعة ما لا يحقق السعادة (١٣٢) •

ومن ناحية أخرى فان اللذة لا توجد الا مصاحبة لفعـل من الافعال ، أو لاحقة عليه • ومعنى ذلك أنها ليست غاية تطلب لذاتها• وفلسفة الاخلاق لا تبحث الا فى هذا النوع من الغايات التى تطلب لذاتها • والبحث العقلى فى اللذة الخالية من الالم المرتبطة باللحظة الحاضرة بحث مستحيل لسببين :

١ — لان التفكير فى اللذة يتناقض مع الاحساس بها • ومعنى ذلك اننى لا أستطيع أن أفكر فى لذة ما الا اذا وهن احساسى بها• وكلما ازداد شعورى واحساسى باللذة الخالية من الالم ، قـل تفكيرى فيها ، واصبحت عاجزا عن بحثها بحثا عقليا ، ذلك لان اللذة انفعال من الانفعالات ، ومن المعلوم فى علم النفس أن ثمة تناقضا بين الانفعال والتفكير •

٢ — كذلك فان التفكير فى اللذة المبرأة من الالم ضرب من الاستحالة • وذلك لانه اذا كان التفكير فى اللذة الحاضرة ، لحظة الاحساس بها أمر مستحيلا كما أوضحنا فى النقطة السابقة ، فلا يبقى سوى امكانية التفكير فى اللذة السابقة التى شعرنا بها فى الماضى او فى اللذة المستقبلة التى نتشـوق اليهـا • واسترجاع اللذة الماضية يخلف الحسـرة والنـدم • كما ان التطلع الى اللذة المستقبلة يولد القلق • والحسرة والقلق ، يدخلان فى باب الالم • ومعنى ذلك فى نهاية الامر أن التفكير فى اللذة يكـون مصحوبا دائما بالالم •

ولعل هذا يفسر لنا تمسك القائلين بمذهب اللذة باللحظة الحاضرة وخوفهم من الماضى والمستقبل لانهما مرتبطان بالالم • كما يتضح ذلك من قول عمر الخيام على لسان احمد رامى :

لا تشغل البال بماضى الزمان ولا بآتى العيش قبل الاوان
واغنم من الحاضر لذاتـــه فليس فى طبع الليالى الامـان

وبالاضافة الى ما سبق فنحن نعلم ان هناك لذات شاذة ، تتولد فى حـــالات الشذوذ النفسى وتفضى الى أعمال شريرة • فالشعور باللذة فى تعذيب الاخرين (وهو ما يعبر عنه بمرض الســـادية) تصاحب عملا شريرا وهو التعذيب • ومعنى ذلك أن هناك نوعا معينا من اللذات لا يمكننا باى حال من الاحوال أن نتخذه معيارا لنـــا فى التمييز بين الخير والشر (١٣٣) •

وعلى أية حال فاننا لا نحكم على الشىء بانه خير او شر نظرا الى غاية ، كتحصيل لذة أو تجنب ألم كما يزعم أصـحاب مذهب السعادة ، ولكننا نحكم عليه لان غريزتنا ترشدنا الى ذلك بقطـع النظر عما يستتبر من نتائج ، فالصدق خير فى ذاته حتى ولو انتج ألما ، والكذب شر يلزمنا اجتنابه ولو أوصـلنا الى لذة ، فليست الاعمال الاخلاقية وسائل بل مقاصد (١٣٤) •

ومما لا شك فيه ان العمل يحكم عليه بانه خير أو شر نظـــرا لغرض العامل ، فالعمل الذى قصد به الخير مهما استتبع من النتائج كان خيرا ، والذى أريد به الشر فهو شر ولو أنتج نتائج حسنة • فقبل الحكم على العمل ينبغى أن نعرف غرض العامل منه • أما العمل فى ذاته فليس بخير ولا شر •

لما كان فحوى الحكم الاخلاقى يعتمد أساسا على معرفة غرض العامل من عمله ، لم يحق لنا ان نصدر الحكم بالخير او الشر الا على انفسنا او على من نتحقق غرضهم وبواعثهم من أعمالهم ، اما باخبارهم أو بقيام القرائن على أغراضهم •

ومن ثم فلا ينبغى ان يلام الانسان على عمل يستهدف منه الخير مهما ساءت عواقبه ، وانما يلام اذا كان فى استطاعته أن يرى النتائج اذا تحرى الدقة فى البحث وأنعم النظر ثم لم يفعل ، فموضع اللوم هو التقصير عند اختيار العمل لا ارادة العمل الصالح ، فالامة التى أعلنت الحرب فاخفقت لا تلام على اعلانها الحرب لانها رأته خيرا ، وانما تلام اذا لم تكن بحثت ودققت المسالة من كافة وجوهها بحثا وافيا وشاملا وكان فى استطاعتها ان ترى النتائج ثم تقاعست عن البحث •

هذا فيما يتعلق بالحكم الاخلاقى الذى يصدر على العمل ، وقد يصدر الحكم على العامل نفسه فيقال : أنه خير أو شرير ، طيب أو خبيث ، فما الذى ينبغى علينا ملاحظته فى هذا الشأن ؟

ينبغى علينا عند الحكم على العامل ان نتحرى الدقة من حيث ملاحظة مجموعة الافعال التى تصدر عنه ، فاذا كان « حاصل الجمع» فى صالح أعمال الخيرة اكثر من أعماله السيئة أو الشريرة حكمنا عليه بانه رجل خير والعكس •

وتنتج من ذلك أن الانسان قد يصدر منه عمل خير وهو ذاته شرير ، وقد صدر من الانسان الخير عمل شرير ، ذلك لاننا فى مجال الحكم الاخلاقى على عمل ما انما ننظر فى الغرض من العمل فحسب ، وفى حكمنا على العامل نلاحظ جميع أعماله فى حياته (١٣٥)•

(د) معيار الحاسة الخلقية :

اذا كان أصحاب مذهب السعادة قد جعلوا معيار التمييز بين الخير والشر يرتكز على وجدان اللذة والالم ، وربطوا بينها وبين نتائج الافعال وآثارها ، فالتصق الخير بالمنفعة وارتبط الشر بالضرر الناتج عنه • فاننا نجد انصار مذهب الحاسة الخلقية Moral Sense يرفضون هذا الموقف الذى يفضى الى انانية الانسان ، ومن ثم فهم يرون ان معيار احكامنا الاخلاقية لا يرجع الى اللذة او الالم ، وانما يعتمد على وجود حاسة غريزية عند الانسان يميز بها الخير من الشر كالحاسة التى يميز بها الجميل من القبيح (١٣٦) •

وهذه الحاسة الخلقية تختلف فى مدلولها عن الحواس الخمس المعروفة ، فاذا كانت وظيفة الحواس الخمس تتعلق بادراك أعراض المحسوسات ، نجد الوظيفة الاساسية للحاسة الخلقية تتصل بادراك خيرية الافعال وشريتها واصدار الاحكام لتقييم هذه الافعال •

ان ما ينفرد به الانسان عن سائر الحيوانات ، يتمثل فى امتلاكه للحاسة الخلقية التى تعد بمثابة قوة باطنية ، وهى تميز بطبيعتها بين الخير والشر فتغرى صاحبها بفعل الخير وتحمله على تحاشى الشر دون انتظار الجزاء — من نفع أو ضرر ، لذة أو ألم ، سعادة او تعاسة — وثمة تشابه بين الحاسة الخلقية وحاسة الجمال أو قوة التفكير من حيث أنها متاصلة فى طبائع البشر ، ولكنها تضعف بالاهمال وتقوى بالممارسة والمران ، وتنمو بالتربية الحسنة ، وتذبل فى البيئة الفاسدة •

ومن هنا فان التزام الانسان بنداء هذه الحاسة ، يتيح له الحكم السليم ازاء أفعاله وأفعال الاخرين (١٣٧) •

يرى شافتسبرى فى كتابه « بحوث الفضيلة » أن الانسان لا يميل بطبعه الى محبة الذات ، ذلك لأن فى الانسان ميولا اجتماعية تتجاوز الذات الفردية ، وهذه الميول فى كل نوع موجهة لخير النوع وهى تسعى لتحقيق غاية النظام الكلى • لقد بدد هوبز معنى الاخلاق، وهدم لوك اساس الأخلاق برفضه للمعـــانى والافكار الفطريـــة واستبعاده كل غريزة طبيعية • ولا يجوز الادعاء بان معنى المحبة والعدالة مكتسبان من التجربة او الخبرة الحسية وحدها أو من الدين وحده • ان هناك غريزة تربط الفرد بالنوع ، اذ ان حياة الانسان اجتماعية فى اساسها وهو لا يستطيع باى حال ان يعيش متوحدا منعزلا • ومن الخطا الزعم بان ثمة تعـــارض بين حـــال الطبيعة وحال الاجتماع ، واذا ما عدنا الى أنفسنا وجدنا فينا عواطف ووجدانات لا ارادية ، وهى الاعجاب بالنبل والخير ، وازدراء الخسة واحتقار الخبث • وذلك هو الحس الاخلاقى الذى هو حس باطن كامن فى الذات قوامه محبة العدالة والهيام بالخير بشكل طبيعى وفطـــرى (١٣٨) •

وهكذا انتقد شافتسبرى مذهب هوبز فى تفسيره الانانى لمعنى الخير ، ويصرح بان هذا التفسير لا يصدق الا متى كان الانسان فردا منعزلا عن غيره من بنى جنســـه ، وكيف يتحقق ذلك ! مادام الانسان يشكل بوجوده لبنة فى صرح البناء الاجتماعى او عضو فى مجتمع لا ينفصل عنه ، ومن ثم لا يكون خيرا الا حين يوازن بين دوافعه وميوله بحيث تتجه جميعا الى ترقيـــة خير المجموع ، فان خيرية الافعال أو شريتها لا تتوقف على آثارها النافعة او الضارة ، وانما تتحقق هذه الخيرية متى كانت استعدادات الانسان ومشاعره من ذلك النوع الذى ينزع من تلقاء نفسه ودون ضغط أو اكراه

خارجى الى تزكية خير المجتمع الانسانى او سعادته وبهذا عارض مفهوم للخير عند هوبز ، اذ كان الانسان الخير فى نظر هذا الانانى يلهث وراء نشر الفساد بين أقرانه متى ارتفعت عنه رقابة الدولة، فيستجيب لطبيعته الشريرة فى تحقيق مصالحه على نحو انانى ، وعلى حساب الاخرين ، اما شافتسبرى فيرى أن معيار الحكم على الافعال الانسانية بالخير أو الشر ، يستند الى العاطفة والوجدان الذى يلتصق بها ، فمتى اقترنت العاطفة بفعل يحقق لصاحب خيرا ويتعارض فى الوقت نفسه مع خير المجتمع كان الفعل شرا ، واعتبر الوجدان المصاحب انانية ، واذا حقق الفعل خير لصاحبه دون ان يتنافى مع صالح المجتمع الانسانى كان خيرا يقترن بعاطفة موجهـة الى حفظ الذات ، وهذه العاطفة لا تكون شرا الا متى استبدت بصاحبها وجارت على المشاعر التى تكفل تحقيق الخير لجميع أفراد المجتمـع (١٣٩) .

ومن الواضح ان شافتسبرى اراد أن يربط الخير فى الانسان بالموازنة فى العقل بين كل من : التعاطف الطبيعى تجاه الاخرين مثل الحب والمشاركة الوجدانية ، والتعاطف الذاتى الذى يتجه صـوب رفاهية الفرد كحب الحياة والطموح . ومن الممكن بالنسبة للانسان ان يتولى العقل تنظيم هذا التوازن والموائمة بين النوعين السابقين من التعاطف ، لكنهما يثيران نوعا جديدا من التعاطف درج الانسان على تسميته بالحس الاخلاقى ، والذى هو شعور طبيعى يقودنا نحو الموافقة على بعض الاشياء وعدم الموافقة على بعضها الاخر ، بحيث يؤدى فى النهاية دور الباعث الموجه نحو السلوك الخير . ويرى شافتسبرى أن الحس الاخلاقى لا يمكن ان يفسد بواسطة التامل الفلسفى أو التفكير الحر ، لكن قد يفسد تحت تاثير العقائد الدنية

المزيفة او العادات السلوكية الشريرة • ويكشف شافتسبرى عن وظيفة الحس الاخلاقى فيقول عنه انه المرشد الصادق لنا فى حياتنا الاخلاقية (١٤٠) •

ويمكننا ان نلاحظ هدف شافتسبرى فى الاقرار بان الخيرية تقوم على تضافر المشاعر الخاصة ودافع العمل لصالح المجموع بقدر متناسب يكفل تحقيق الخير للنوع الانسانى من غير الحاق اضرار بالفرد ، واذا توازنت المشاعر الفردية والمشاعر الاجتماعية وتعاونا على تحقيق الخير العام ، تحققت سعادته بالضرورة ، والشرير عند شافتسبرى من ضعفت مشاعرة الطبيعية أو اشتدت عوطفه الفردية او تملكته مشاعر غير طبيعية ، بل يكفى أحد هذه الميول لتحقيق الشقاء والتعاسة ، فالشر يوقع بصاحبه الضرر ، والخر يكفل لصاحبه السعادة (١٤١) •

أما عن موقف هاتشيسون ، فلقد اجتهد فى تحديد الفرق فى الافعال من حيث الخير المادى والخير الصورى ، فالخير المادى أو الموضوعى للفعل يمكن تحديده على أنه ذلك يحقق اكبر قدر من السعادة لاكبر عدد من الناس • ويتفق على هذا النحو مع الاتجاه النفعى — أما الخير الصورى للفعل فيتم تحديده بانه ذلك الذى يصدر عن عاطفة خيرة فى تناسب عادل تكون الحاسة الخلقية فيها هى المرشدة والدافعة اليه • ويقوم الحس الاخلاقى عند هاتشيسون بالتوجيه الى افعال خيرة بصفة خاصة ، الا ان المعيار الاخلاقى عنده ليس الحدس بالحس الاخلاقى — كما هو الحال عند شافتسبرى — بقدر ما هو المحصلة الواقعية للفعل فى المجتمع (١٤٢) •

والمهم هنا أن نقرر — فى رأى هاتشيسون — ان الحس الاخلاقى

هو هبة أو منحة من الله ودليل على حكمته السامية من حيث ان هذا الحس لا يقبل الا الافعال النافعة للغير او التى تعود علينـــا بخير الاخرين وهو حس أصيل لا يرجع الى الدين ولا الى المنفعة الاجتماعية ، أما لا يعود الى الدين ، فالدليل على ذلك ما نراه لدى بعض الناس الذين يجهلون معرفة الله سبحانه وتعالى ولا يتوقعون منه ثوابا وهم حاصلون مع ذلك على معنى رفيع للشرف، واذا استبعدنا الحس الاخلاقى من حياتنا الاخلاقية ، ولم نعتد فى سلوكنا سوى الجزاء الالهى ، كانت افعالنا صادرة عن اغراء الثواب أو خوف العقـــاب لا عن الشعور الدفين بالواجب ، وأما أن الحس لا يرد الى اعتبار المنفعة الاجتماعية ، فالشاهد عليه اننا لا نستطيع سوى الافعال النزيهة ، فننظر باحتقار الى من يخون وطنه حتى لو كان نافعـــا لوطننا ، ونكبر العدو الكريم • فالحاسة الخلقية قائمة فينا بذاتها مستقلة عن الدين والتجربة (١٠٢) •

والحاسة الخلقية وان كانت كامنة فى طبائع البشر ، الا أن القدرة على التمييز بين الخير والشر ليست على درجة واحدة عند الناس ، فقد يتفاوت الناس فيما بينهم وتختلف نسب التمييز باختلاف أنماط شخصياتهم ، شأنها شأن غيرها من الحواس ، بل انها تتعرض للتلف وتنتهى بالتعطل عن تادية وظيفتها نتيجة للتربية السيئة التى تتيح لدوافع الاثرة والرغبات والنزوات الشخصية من السيادة على الحياة الاخلاقية ، وعندئذ تصبح الحاجة ماسة الى العقل لكى يصحح أحكام الحاسة الخلقية التى أدركها الشلل واصابها الفساد •

ولكن ما الذى يجعلنا نثق ونطمئن الى احكام الحاسة الخلقية؟ يجيب هاتشيسون بقوله ان مرجعنا فى ذلك هو شعورنا بيقظتها فينا،

واطمئناننا الى صوتها الذى لا يغيب ، وادراكها للخير طبيعى لايفتقر الى تدريب او تعلم أو قدرة كما قلنا من قبل ، فهى تدرك وتعى الخير متى مثل أمامها ، ومعنى هذا ان الخير ليس فطريا فى نفوس البشر ، طالما يختلف الناس فى تصوره باختلاف الزمان والمكان (١٤٤)
ويبدو أن هانتشيسون بمذهبة فى الحاسة الخلقية كان ينشد دحض دعوى القائلين بالانانية كباعث على أفعالنا الارادية ، وان يؤكد فى ذات الوقت اننا نمارس نشاطنا الاخلاقى انطلاقا من بواعث أخرى غير دواعى مصلحتنا ومنفعتنا الشخصية ، ويثبت أن الاريحة التى نتجلى فى تحقيق الخير للاخرين ينساق اليها المرء دون ان تدفعه مصلحة شخصية او منفعة ذاتية ، وان الانسان كثيرا ما يستحسن عملا دون ان يتدبر اثره على سعادته ، ومصدر هذا الاستحسان او الاستهجان المباشر ينبع اساسا من الحاسة الخلقية ، وهذه الحاسة عنده لا تختلف عن الاريحية ، بل يبدو انهما فى أغلب الحـــالات شىء واحد ٠

هذا وقد حرص هانتشيسون على التاكيد بان لدى الانسان حواس باطنه هى أشبه ما تكون بالخواص الظاهرة ، وهى تمارس وظيفتها تلقائيا دون ان تفتقر الى من يدربها على ذلك ، وهو ما يعنى ان الحاسة الخلقية لا تنشا عن تعلم او عرف اجتماعى ، فالعرف لا يخلق ملكة جديدة وان جاز ان يساعدها على تادية وظيفتها ، والتعليم قد يفيد فى اطلاعنا على خواص الاشياء التى لا توجــد لدينا حواس لمعرفتها ، ولكننا لا نستطيع بالتعليم والتربية ان نجعل الاعمى يرى الالوان ، أو الاصم يدرك الانغام ، ومثل هذا يقال فى الحاسة الخلقية ، فهى فطرية فى نفوس البشر (١٤٥) ٠

لقد تعرض مذهب الحاسة الخلقية لحملة من النقد شنها عليه خصومه ، وحسبنا من هؤلاء النقاد قول « رتشاد برايس » ان الحاسة لا تستطيع ان تحكم مدركات حاسة اخرى ، فالعين لا يمكنها التمييز بين الاصـوات ، والاذن لا تدرك معنى الالوان ، والذى يدرك موضوعات الحواس جميعها ويصدر عليها أحكامه لا يمكن أن يكون هو نفسه حاسـة من الحواس ، وقد كان يمكن ان يكـون « هانتشيسون » على حق لو أنه قال ان لدينا ادراكا مباشرا للتمييز بين الخير والشر نتوصل اليه عن طريق العقل لا عن طريق ما سماه بالحاسة الخلقية (١٤٦) •

ومن ناحية ثانية فان انصار الحاسة الخلقية أقاموا الحيـاة الاخلاقية مستقلة عن العقل وجعلوا بواعثها تلتصق بالوجـدان أو الشعور بالجمال ، ولما كان الوجدان كالحساسية نسبى متغير ، ومن ثم لا يصلح ان يكون اساسا لقانون كلى ضرورى وشمل فى مجال الاخلاق ، فضلا عن استناد مذهب الحاسـة الخلقيـة على مبدأ السعادة ، لانه يفترض الغاية النهائية من أفعالنا تحصيل وجـدان سار ، ولا عبرة هنا بالقول بان هذه السعادة ليست فردية شخصية تنال على حساب الاخرين ، فان النزوع الى تحقيق الخير للجميع لا ينفى اعتبار الغاية سعادة على حد قول كانط (١٤٧) •

أضف الى ما تقدم أن القول بالحاسة الخلقية ينطـوى على التسليم بمذهب الجبرية Determinism ويتعارض مع القول بحرية الاختيار Indetrminism ، ذلك لان هانتشيسون يصرح بان الاريحية ـ أو أى وجدان او رغبة ــ يمتنع اثارتها مباشرة بالارادة ، لان جميع حالات العقل من أعمال الحس ، والحس مستقل عن ارادتنا ــ بمعنى أنه

يقوم بوظيفته تلقائيا منساقا بطبيعته وليس استجابة لارادتنا — فاذا ثبت ان الحس او الوجدان يميز بين الخير والشر — من تلقاء نفسه — ويحملنا على اتيان بعض الافعال والاحجام عن بعضها الاخر ، فلا حاجة بنا لتدريب ارادتنا الحرة وتنمية القدرة على انتقاء فعل ما وتجنب آخر ، واذا صح هذا انتفت المسئولية الاخلاقية (١٤٨) .

(هـ) معيـــار الضمير :

لقد آثر جوزيف بطلر ، استخدام مصطلح « الضمير Conscience للدلالة على ملكة الحدس ، عوضا عن استخدام مصطلح « الحس الاخلاقى Moral Sense » وهذا التغيير فى استخــدام المصطلح له مغزاه ، ذلك لانه يرى أن التمييز بين الصواب والخطا ، او الخير والشر هو أمر عقلى أكثر منه شعورى (١٤٩).

ويشير بطلر الى قصور الحاسة الخلقية وعجزها عن تفسير الحياة الاخلاقية ومقوماتها ،فحاول ان يعالج هذا النقص بمذهب جديد فجعل من الضمير المعيار الاخلاقى الذى يميز بين الخــير والشر ، ولكن الخلاف بين المذهبين لم يمنع من وجود بعض مظاهر الاتفاق بينهما ، يتفق بطلر مع مذهب الحاسة الخلقية فى رد الاخلاقية الى باطن النفس الانسانية ، ويرفض ارجاعها الى الله مباشرة على نحو ما ذهب اليه أهل السلف فى الاسلام ، او الى الدولة ممثله فى شخص الحاكم السياسى على نحو ما كان عند هوبز ، واتفق معهم فى انكار القول بالانانية باعثا وحيدا على سلوك الانسان ، والبحث فى مسائل الاخلاق بمعزل — ولو بصفة مؤقتة — عن اللاهوت ونادى بالبحث فيها على هدى من دراسة الطبيعة البشرية دراسة

سيكولوجية عن طريق منهج الاستيطان introspection للوقوف على حقيقة احاسيسها ومشاعرها وأهوائها (١٥٠) •

واذا كان دعاة الحسة الخلقية قد أقاموا مذهبهم على الانفعالات والوجدانات والعواطف التى تجعل صاحبها ينعم بالسعادة والراحة عند عمل الخير،ويشعر بالاستياء والتعاسة عند ارتكاب الشر،فان الضمير عند بطلر قوة حدسية عقلية اداراكية تتميز عن عداها من قوى النفس . وتسيطر على أهواء الانسان ودوافعه وشهواته ورغباته (١٥١) •

ويختلف هذا الضمير عن الحاسة الاخلاقية فى أن ادراكه الحدسى العقلى تصدر عنه أوامر أخلاقية ، تمتد وظيفته الى التشريع الذى يتمثل فى التفريط والتفريع ، والاستحسان والاستهجان ، التبرئة والادانة ونحو هذا من سلطات قضائية ، يقول رسو : « كل ما أحسه شرا فهو شر ، الضمير خير الفقهاء (١٥٢) •

لا شك ان الضمير يهم كل انسان • لكنه تحت اسم « العادة » و«الرأى العام »اعتبر منذ زمن طويل شكلا من أشكال الضبط الاجتماعى ••وله وظيفة أساسية ترتبط بفئات المجتمع وطوائفه فى كل عصر من التاريخ الانسانى (١٥٣) •

ولما كان الانسان بطبيعته ميالا لان يحيا حياة اجتماعية ، خلق وفى سجيته الميل الى عمل ما يرضى عليه مجتمعه ، والنفور والابتعاد مما يخالفه ، حتى لنرى جرثومة ذلك فى الطفل الصغير ، يعلوه الخجل أحيانا فيتبدى فى نظراته ، ويدلنا اضطرابه وقلقه على أنه ارتكب خطا ، وينمو هذا الشعور بنمو الانسان حتى يصل

الى حد أن يملاه الفرح والسعادة اذا رأى واجبه ، ويذوب اسفا وندما اذا عصا ما يامر به ضميره •

مثل هذا الشعور الطبيعى عند كل انسان حتى عند أولئك الذين لم يتعلموه ، والتربية تعمل على ترقية هذا الشعور مثلما ترقى كل قوى الانسان وملكاته ، فالانسان البدائى لديه الشعور فى حالة السذاجــة ، كشانه فى حديثه وحالته الاجتماعية ، والمتحضر عنده هذا الشعور فى حالة راقية ، حتى قد يدفعه الى التضحية بالذات دفاعا عن حرية قومه •

وبهذا يبدو ان الضمير يختلف اختلافا كبيرا بين المجتمعــات حتى المتحضرة منها ، فهى تختلف أحيانا فى تقدير الخير والشر ، ويترتب على ذلك اختلافها فى الضمير ، فالكسل فى البلاد الباردة أشد بغضا منه فى البلاد الحارة ،وكذلك سائر الفضائل الاخلاقية كالصدق والشجاعــة والعــدل ، فان المجتمعات — وأن اتفقت فى اعتبارها فضائل — الا انها لا ترتبها بصورة واحدة ، وتختلف أهمية كل فضيلة من مجتمع الى آخر ، ويتبع ذلك اختلاف الضمير فاذا شعر مجتمع بعظم فضيلة كان الضمير اكثر فاعلية للاتيان بها وأقوى أمرا فى اتباعها •

كذلك يختلف الضمير باختلاف العصور،فاذا قارنا ضمير أمةمن الامم الان ازاء أمر من الامور بضميرها منذ قرنين أو ثلاثة خلت وجدنا ثمة اختلافا كبيرا ، فمن قرون مضت كان الاسترقاق مالوفا وكانت المرأة تعامل معاملة قاسية وما كان الضمير يستنكر ذلك ، أما اليوم فمعظم الامم تستهجن ذلك وتشجب من ارتكب شيئا منه •

ولا يقتصر الاختلاف فى الضمير على المجتمعات وحسب ، بل يختلف الضمير عند الشخص الواحد باختلاف زمانه ، فقد يرى شيئا خيرا فى وقت ما ثم لا يلبث — بعد ان يرقى تفكيره — أن يراه شرا (١٥٤) •

ومع أن الضـــمير قد يخطىء أحيـــانا فلابد من اطاعته ، لان الانسان مامور بعمل ما يعتقد انه الصواب لا بعمل ما هو حق فى الواقع ، فالذى يرى شيئا حقا ويامره ضميره بعمله ملزم بالطاعة• وهو معذور لو تبين بعد ذلك أن العمل كان ضارا • ذلك لان الحكم الاخلاقى على العمل بانه خير او شر يرتبط بغرض الفاعل لا بالنظر الى نتائج الفعل ، فالذى يتراءى لضميره دائما خير ولو اتضـــح خطؤه فيما بعد ، أعنى ولو كان عمله ضارا — ولكن يجب علينا أن نضىء السبيل امام الضمير بتوسيع دائرة العقل وتقوية الفكر وتحرى الصواب ، فليس الضمير الا مصاحبا للعقل ، فما يراه العقل خيرا يامر به الضمير • فاذا نحن قوينا عقلنا ووسعنا نظرتنا فى الحكم على الاشياء بالخير او الشر كان الضمير هاديا مرشدا •

ومن ثم ينبغى علينا ان نسمع لنداء الضمير ونلتزم باوامره ولو خالف رأى من حولنا • ولا نجعل للخجل والخوف من كلام الناس سلطانا علينا • فان الحق الذى يلزمنى اتباعه ما أراه الحـــق بوحى من ضميرى لا ما يقول الناس انه الحق (١٥٥) • فاذا ما أتيت بعمل ورأيته خيرا اعجبت به فهو أذن عملى ، واذا كانت نتائجه سيئـــة شريرة أحسست بالضالة أمام هذا الفشل وشعرت بانكسار وتوبيخ الضمير (١٥٦) •

والواقع اننى لا أستطيع الاعتراف بكل رغباتى وشهواتى بل قد لا أعترف بها لنفسى ، فكثيرا ما يساورنى الخجل من بعض ميولى واهوائى فاخفيها على نفسى وأغالطها موهما اياها أن هذه الميول ليست لى حتى لا أكون مرذولا أمام ضميرى ، بل قد يشتد بنا الغرور فتجىء اهواؤنا بكثير من المغالطات لتكتسى فى نظرنا ثياب الفخر وعلو القدر وكثيرا ما يصيبها النجاح فى ذلك ، فكم بين الناس من أصبح وقد قبل كل تانيب للضمير واقتنع فى نفسه بما كان ينتحل لها من معاذير أمام الناس فصار أول مخدوع بها ، يفاخر بما فيه من الرذائل والشرور وأنى لى ان ادعى القوة على تقدير اسباب عملى بعد تمامه وأنا الذى كثيرا ما جهل نفسه فاحتاج الى مرشد يدله على ما لبعض اعماله من الاسباب المخزية التى كان يسترها الصلف ثم لا يكد يعرفها حتى نسيها (١٥٧) .

نعم قد يقودنا الحدس المباشر الى ارتكاب الخطا أو الشر فى حالات كثيرة ، اذ قد لا يكون لصاحب الحدس خبرة عميقة بالحياة . أو بممارسة الخير الذى يهذب الضمير » ولذلك قد يكون حدسه غير ناجح مثل حدس الطفل الصغير . لكن ذلك لا يمنعنا من استخدام هذا الحدس فى حالات اخرى ، تهذب فيها ضمائرنا، ونمارس فيها خيرنا الاعظم ، وننمى من قدراتنا الادراكية المباشرة (١٥٨) .

بقى أن نقول مع بطلر أن الضمير واحد عند كل الناس ، ولا تقتصر مهمته على هداية الناس الى الطريق السوى الذى ينبغى عليهم أن يسلكوه ، بل يلزمهم باتباعه وعدم تجنبه ، اذ للضمير وظيفتين يقوم بهما معا ، تتجلى أولاهما فى القدرة على التانى

والتبصر عند تقدير الاعمال الانسانية من حيث خيرها وشرها •
واذا كنا نستخدم كلمات للتعبير عن الصواب والخطا ، والخـير
والشر ، فاننا نميز بالنظر العقلى بين معانيها ومعانى كلمات أخرى
ترتبط بها وتختلف عنها فى مدلولها ، والملكة التى تقوم بهذا التمييز
هى الضمير الذى يميز بين الخير والشر كما تميز العين بن الابيض
والاسود من الالوان ، وهذا الضمير لا يتعجل فى اصدار احكامه على
الافعـال ، بل يتوخى التروى حتى يقف على بواعثها وظروفهـا
وملابساتها وامكانات صاحبها حتى ليفرق بين سلوك المعتوه وتصرف
العاقل ، ويميز فى حكمه بين سلوك الطفل وسلوك الراشد ، ومعنى
هذا أن الضمير بضع فى حسبانه ما يترتب على احكامه من ثواب
او عقاب وهذا ما يجعله يتحلى التريث لمعرفـة ظـروف الفاعل
وملابسات سلوكه •

وتتجلى للوظيفة الثانية للضمير ، فيما تهياله من نفوذ وسيطرة
وسلطان على أفعال الانسان ، اذ ليس الضمير مجرد ملكه ادراك
وتعقل وتامل وحسب ، بل ان من طبيعته الميل الى الخير والاغراء
بفعله ، ويضيق بالشـر وينفر من ارتكابه • وفى طاعته راحـة
وطمانينة ، وفى عصيانه اثاره للقلق والتبرم ، والانسان فى الحالين
حر فيما ياتى أو يتجنب من أفعال (١٥٩) •

ويؤكد بطلر على ان الضمير يسيطر على مبدأى الاثره والايثار
ولا يدع لاحدهما مجال للتغلب او الجور على الاخر ، حتى لا يغالى
الانسان فى طلب منافعه او تحقيق مصالحه على حساب الاخرين ،
ولا يسرف فى خدمة غيره والتضحية بمصالحه من أجلهم ، وبهذا
يتولى الضمير تحقيق التوازن المنشود فى طبيعة الانسان ومن ثم
فى واقع حياته (١٦٠) •



الخاتمـة والنتـائج

يعالج هذا البحث مشكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة من خلال عرض تاريخي لمفهوم الشر فى مقابل الخير وتطوره فى مجال الفكر الفلسفى منذ بداياته الاولى حتى العصور الحديثة •

وقد ناقشنا تصور الشر وطبيعته عند المحدثين من وجهتى نظر مختلفين : وجهة النظر الاولى تنادى بنسبية الشر ويمثلها الفيلسوف الانجليزى توماس هوبز ، حيث يذهب الى نسبية الخير والشر ، فليس ثمة خير مطلق أو شر مطلق لانه لا سبيل الى استخراج قاعدة اخلاقية تنبع من طبيعة الاشياء نفسها • ومن ثم فالخير والشر أمران نسبيان يرتبطان بالذات الانسانية •

أما وجهة النظر الاخرى ويمثلها الفيلسوف الالمانى ليبنتز ، فيؤكد على وجود الشر وجـودا موضوعيا وضروريا ، لارتباطه بالترتيب والتنظيم الماثل فى العالم •

ثم تعرض البحث لاهم المعايير الاخلاقية التى نركن اليها فى تمييز الافعال الخيرة من الافعال الشريرة ، وقد أجملناها فى خمس معايير هى : المعيار الاجتماعى ، والمعيا القانونى ومعيار السعادة ، ومعيار الحاسة الخلقية ، ثم معيار الضمير •

ونحن لا نوافق على الرأى القائل بان الشر يوجد وجـودا موضوعيا ومطلقا ، ولا على الرأى القائل بان الشر يوجد وجودا نسبيا • ذلك ان الانسان حين خلق ، خلق ولديه استعداد للخير والشر جميعا ، وان كان هو الى الخير أقرب منه الى الشر • وهذا

هو الموقف الذى نجده فى القرآن الكريم كما سبق أن ذكرنا ، وكما يتبين فى آيات الله البينات « وهديناه النجدين » و « ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وكان الانسان عجولا » •

كما أننا نرى من جهة اخرى أن الخير والشر ليسا موزعـــين توزيعا عادلا على أفراد البشرية ، ذلك ان بعض الناس يولد خيرا بطبعه ، بينما يولد البعض الاخر شريرا بطبعه • نعم قد تتدخل عوامل الوراثة والبيئة والتربية فى تدعيم الشر عند هذا ، وتدعيم الخير عند ذاك ، الا أن تحديد اثر هذه العوامل لا يتضح بعــد بصورة دقيقة • أضف الى ذلك انه حتى اذا افترضنا وجود شعور لدى الانسان باتجاه قوى الى الشر ، فان هذا لا يعنى اندفاعه بقوة تجاه الشر على الاطلاق ، اذ ان الانسان يعجز عن الوصول الى الشر المطلق تماما كما يعجز عن الوصول الى الخير المطلق ، وربما كان عجزه عن الوصول الى الشر المطلق يفوق امكانية بلوغه الخير المطلق •

ان الخير فى رأينا لا يمثل عدما للشر ، ولكنه يعنى أول ما يعنى الانتصار على الشر ، وهذا يفضى الى القول أنه رغم محاولتنا قهر الشر والانتصار عليه ، فان هذا لا يعنى عدمه المطلق ، اذ الشر يظل حاضرا على الدوام مهما كافحناه وحاربناه •

ونحن لا نوافق أيضا على النظرة الواحدية الجانب لموضوع المعايير الاخلاقية ، وهذا يعنى أننا نرفض ان يكون هذا المعيار متمثلا فى المجتمع وحده ، أو فى القانون وحده أو فى اللذة بمفردها ، أو فى الحاسة الخلقية ، او فى معيار الضمير ، ذلك لان كل نظرة ذات

طابع واحدى تفشلفىتفسير تشابك الظاهرة الاخلاقية ، وتسقط فى توضيخ العلاقات الجدلية القائمة بين الخير والشر • والواقع أن أى ظاهرة انسانية تتسم بالتعقيد الكامل ، والتشابك المعقد ، وتتضافر فى ثناياها عوامل دينية وسيكولوجية واجتماعية وعقلية وقانونية واقتصادية وغيرها • فاذا ما نظرنا اليها من بعد واحد ، أو وفق معيار وحيد ، اتسم نظرنا هذا بالتبسيط المخل ، وبعدم الادراك الواعى لكل تفصيلات الموقف •

والرأى عندى أن مشكلة الخير والشر لابد من تناولها من عدة زوايا ، والنظر اليها فى ضوء عدة معايير ، وذلك حتى نتمكن من احاطة أشمل ، وفهم أعمق ، وتناول أكمل • لكل عناصر هـذه المشكلة بكل تفصيلاتها وبكل دقائقها •

الهـــوامش والمراجـــع

١ – توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، دار النهضـة العربية ، القاهرة عام ١٩٨٦ ، ص ١٩ ٠

٢ – S.J., Frederick Copleston., Arthur Schopenhhauer, Image Books, New York; 1965, p. 28.

٣ – زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، مكتبة مصر ، القاهرة عـام بدون ، ص ٩٣ ٠

٤ – Lalande, Andre., Vocabulaire, Technique et Critique de La philosophie, Presses Universitres de France; 1980, p. 590

وانظر أيضـا :

– مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفى ، الهيئة المصرية العامـة للتاليف والترجمة ، القاهرة عام ١٩٧٩ ٠

– مراد وهبة واخرون : المعجم الفلسفى ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة عام ١٩٧١ ٠

٥ – ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، شرح الطوسى والرازى ، ج٢، المطبعة المنيرية ، ١٩٢٥ ، ص ٧٨ ٠

٦ – المرجع السابق : ص ٧٩ ٠

٧ – المرجـــع السابق ، ٨١ ٠

٨ – فريدريك نيتشه : أصل الاخلاق وفصلها ، ترجمة حسة تبيسى ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، عـام ١٩٨١ ، ص ٨٧ ٠

٩ – المرجـــع السابق ص ٨٩ ٠

١٠ – Wahl, Jean., The philospher 's way, Oxford Uuiversity press New York; 1948, p. 243.

١١ – عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٧٠ ، ص ٢٨ ٠

١٢ ـ يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٢٩٤ ·

١٣ ـ المرجع السابق ، نفس الموضع ·

١٤ ـ أفلاطون : محاورة فيدون ، ترجمة على سامى النشار وعبـــاس الشربينى ، دار المعارف بمصر ، عام ١٩٧٤ ، ص ١١١ ·

١٥ ـ يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ ·

١٦ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ـ نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية ، القاهرة عام ١٩٧٩ ، ص ٨٦ ·

١٧ ـ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتاخرة ، ج ٢ ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية عام ١٩٨٥ ، ص ٢٢٢

١٨ ـ أرسطو : علم الاخلاق : تعريب أحمد مصطفى السيد ، ج١ ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة عام ١٩٢٤ ، ص ٢٤٨ ·

١٩ ـ محمد السيد الجليند : مشكلة الخير والشر فى الفكر الاسلامى، مطبعة التقدم ، القاهرة عام ١٩٧٧ ، ص ٢٣ ·

٢٠ ـ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتاخرة ، ص ٢١٥ ·

٢١ ـ عبد الرحمن بدوى : خريف اليونانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٧٠ ، ص ٦٠ ·

٢٢ ـ محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتاخرة ، ص ٦٠ ·

٢٣ ـ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ٦٥ ·

٢٤ ـ المرجع ، السابق ، ص ٦٤ ·

٢٥ ـ Kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, Translated by Lowrie, Anchor Books, New York., 1954, p. 70

٢٦ _ Popkin, Rnchard H. and Avrum Stroll; Philosophy Made Simple Heinemann, London; 1981, p. 19

٢٧ ـ محمد السيد الجلنيد : مشكلة الخير والشر فى الفكر الاسلامى ص ٥ ٠

٢٨ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ١٢٠ ٠

٢٩ ـ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ٤١ ٠

٣٠ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ١١٦ ٠

٣١ ـ اميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة عام ١٩٨٦ ، ص ٤٥٩ ٠

٣٢ ـ عبد الرحمن بدوى : خريف الفكر اليونانى ، ص ١٤٢ ٠

٣٣ ـ المرجع السابق ، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ ٠

٣٤ ـ محمد السيد الجلنيد : مشكلة الخير والشر فى الفكر الاسلامى ، ص ٢٠٧ ٠

٣٥ _ Ku lpe , O., Introducton Philosphy, Macmil!an Ltd., New York, 1952, pp. 70 — 71.

٣٧ ـ عادل العوا : الاخلاق ، المطبعة الجديدة ، دمشق عام ١٩٧٨ ، ص ١٦ ٠

٣٨ ـ محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت عام ١٩٨٨ ، ص ١٤١ ـ ١٤٢ ٠

٣٩ ـ محمد يوسف موسى : فلسفة الاخلاق فى الاسلام ، مؤسسة الخانجى ، القاهرة ، عام ١٩٦٣ ، صص ٢٥ ـ ٤٢ ٠

٤٠ ـ القران الكريم : الايات ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ من سورة الشمس ٠

٤١ ـ القران الكريم : الايتين ٧ ، ٨ من سورة الزلزلة ٠

٤٢ ـ محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، ص ١٤٢ ٠

٤٣ ـ عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ ، ص (ز) ٠

٤٤ _ Hick, Joh, «The problem of Evil, » in Ency. of philasopiny, ed. by Ewards, paul, Collier — Macmillan, Vol. 3, London; 1972, p. 136:

٤٥ _ عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ١٧ •

٤٦ _ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصور الوسيط ، دار العلم بيروت ، عام (بدون) ، ص ٣٧ •

٤٧ _ المرجع السابق ، ص ٤٣ •

٤٨ _ المرجع السابق ، نفس الموضع •

٤٩ _ المرجع السابق ، ص ٤٤ •

٥٠ _ عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٣٦ •

٥١ _ Wright, W.K., Ahistory of modern Philosophy, Macmillan Company, New york; 1947, p: 162.

٥٢ _ القران الكريم : الايتين ٣٥ ، ٣٦ من سورة البقرة •

٥٣ _ Stace, W.T., The philosophy of Hegel, Dover Publications Inc. New york; 1955, p. 400

٥٤ _ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الاوربية فى العصور الوسيط ، ص٤٥

٥٥ _ على عبد المعطى محمد : السياسة أصولها وتطورها فى الفكر الغربى ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية عام ١٩٨٣ ، ص ١٤١

٥٦ _ عبد الرحمن بدوى : فلسفة العصور الوسطى ، ص ٥٠ •

٥٧ _ المرجع السابق ، نفس الموضع •

٥٨ _ المرجع السابق ، ص ٦٩ •

٥٩ _ المرجع السابق ، ص ١٥٩ •

٦٠ _ Wahl, Jean, The Philosopher's way, p. 298.

٦١ _ أحمد أمين : الاخلاق ، دار الكتاب العربى ، بيروت عام ١٩٦٩ ، ص ٨٤ •

٦٢ ـ المرجع السابق ص ٨٣ ٠

٦٣ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٢٠٠ ٠

٦٤ ـ Hobbes, Th., Leviathan, Oxford; 1946, p: Ch XIII.

٦٥ ـ O'connor, D.J., A Critical history of western philosophy, Collier Macmillan Canada, Ltd., New York., 1964, p. 163

٦٦ ـ يحيى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ٣٢٣ ٠

٦٧ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٢٠١ ـ ٢٠٣ ٠

٦٨ ـ امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت عام ١٩٨٥ ، ص ٢٥٣ ٠

٦٩ ـ المرجع السابق ، نفس الموضع ٠

٧٠ ـ المرجع السابق ، ص ٢٥٥ ٠

٧١ ـ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ١١٦ ـ ١١٧ ٠

٧٢ ـ زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٠٦ ـ ١١٧ ٠

٧٣ ـ السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف بمصر عام ١٩٨٠ ، ص ٩ ٠

٧٤ ـ المرجع السابق ، نفس الموضع ٠

٧٥ ـ زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٠٥ ٠

٧٦ ـ المرجع السابق ، نفس الموضع ٠

٧٧ ـ Hobbes, T., De Homine, Translated by Charls T. Wood, Humanities press U. S. A.; 1972, p: 47

٧٨ ـ امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز ، ص ٢٨٥ ٠

٧٩ ـ المرجع السابق ، ص ٢٨٦ ٠

٨٠ ـ Wahl, Jean, The Philosopher'S way, p: 297.

٨١ ـ زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ٩٦ ٠

٨٢ ـ على عبد المعطى محمد : نصوص فلسفية حديثة ومعاصرة ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ، عام ١٩٨٣ ، ص ٦٠ ٠

٨٣ – على عبد المعطى محمد : ليبنتز – فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، عام ١٩٨٥ ، ص ١٣٤ ٠

٨٤ – المرجع السابق ، ص ١٣٥ ٠

٨٥ – المرجع السابق ، ص ٢٢٥ ٠

٨٦ – نفس المرجع ، ص ٢٤٩ ٠

٨٧ – المرجع السابق ، ص ٢٥٥ ٠

٨٨ – Joseph, H.W.P., Lectures in the Philosophy of Leibniz, Oxford; 1949, p. 185

٨٩ – زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٣ ٠

٩٠ – على عبد المعطى محمد : ليبنتز ، ص ٢٥٤ ٠

٩١ – المرجع السابق ، نفس الموضع ٠

٩٢ – Wahl, Jean, The Philosopher'S way, p. 227:

٩٣ – زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان ، ص ١٠٤ ٠

٩٤ – المرجع السابق ، نفس الموضع ٠

٩٥ – السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ص ١٢ ٠

٩٦ – القران الكريم : الاية ١٠ من سورة البلد ٠

٩٧ – القران الكريم : الاية ١١ من سورد الاسراء ٠

٩٨ – القران الكريم : الاية ٤ من سورة التين ٠

٩٩ – السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ص١٣ ٠

١٠٠ – Wahl, Jean, The Philospher,S way, p: 245.

١٠١ – السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ص ١٤ ٠

١٠٢ – Wahl, Jean, The Philosopher'S way, p. 244.

١٠٣ – توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٢٧٥ ٠

١٠٤ – أحمد أمين : الاخلاق ، ص ٨٦ ٠

١٠٥ – توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم ، ص ٤٩ ٠

١٠٦ ــ السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ص ١٩٢ ٠
١٠٧ ــ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ٨٧ ٠
١٠٨ ــ القران الكريم : الايتين ٥٨ ــ ٥٩ من سورة النحل ٠
١٠٩ ــ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ٨٨ ٠
١١٠ ــ وليام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ، عام ١٩٨٥ ، ص ٣٣٠ ٠
١١١ ــ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٢٧٩ ٠
١١٢ ــ المرجع السابق ، ٢٩١ ٠
١١٣ ــ رايشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة فؤاد زكريا ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة عام ١٩٦٧ ، ص ١٤٩ ٠
١١٤ ــ السيد محمد بدوى : الاخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، ص ٢٤٧ ٠
١١٥ ــ عادل العوا : الاخلاق ، ص ٣٨ ٠
١١٦ ــ طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الادارة العامة للقانون ، دار النهضة العربية ، القاهرة عام ١٩٧٦ ، ص ٢١ ٠
١١٧ ــ احمد أمين : الاخلاق ، ص ١٥٠ ٠
١١٨ ــ وليام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٣٣ ٠
١١٩ ــ رالف بارتن بيرى : افاق القيمة ــ دراسة نقدية للحضارة الانسانية ، ترجمة عبد المحسن عاطف سلام ومحمد على العريان، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة عام ١٩٦٨ ، ص ٣٠١ ٠
١٢٠ ــ المرجع السابق ، ص ٣٠٢ ٠
١٢١ ــ طعيمة الجرف : مبدأ المشروعية وضوابط خضوع الادارة العامة للقانون ، ص ١٤ ٠
١٢٢ ــ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ١٥٠ ٠
١٢٣ ــ المرجع السابق ، ص ١٥١ ٠
١٢٤ ــ رالف بارتن بيرى : افاق القيمة ــ دراسة نقدية للحضارة الانسانية ، الترجمة العربية ، ص ٣٠٥ ٠
١٢٥ ــ المرجع السابق ، ص ٣٠٨ ٠

١٢٦ ـ نفس المرجع ، ص ٣١٢ ٠

١٢٧ ـ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ٨٩ ٠

١٢٨ ـ وليـام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٦٨ ٠

١٢٩ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٢١٦ ٠

١٣٠ ـ Carnap, R., Philosophy and Logical syntax, London, 1935, PP. 24 — 25.

١٣١ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخـــلاق ، ص ٢٢٠ ٠

١٣٢ ـ المرجع السابق ، ص ٢٣٢ ٠

١٣٣ ـ يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ ٠

١٣٤ ـ احمد أمين : الاخـلاق ، ص ١٠٣ ٠

١٣٥ ـ المرجع السابق ، ص ١١٨ ٠

١٣٦ ـ المرجع السابق ، ص ١٣٨ ٠

١٣٧ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٣٩ ٠

١٣٨ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف بمصر عـام ١٩٧٩ ، ص ١٥٨ ٠

١٣٩ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٤٦ ٠

١٤٠ ـ وليام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٢١ ٠

١٤١ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٤٨ ٠

١٤٢ ـ وليام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٢١ ٠

١٤٣ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ١٥٩ ٠

١٤٤ ـ توفيق الطويل فلسفة الاخلاق ، ص ٣٥٨ ٠

١٤٥ ـ المرجع السابق ، ٣٥٦ ٠

١٤٦ ـ نفس المرجع ، ص ٣٦١ ٠

١٤٧ ـ المرجع السابق ، ص ٣٦٢ ٠

١٤٨ ـ المرجع السابق ، نفس المرجع ٠

١٤٩ ـ وليام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٢٣ ٠

١٥٠ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٦٩ ٠

١٥١ ـ المرجع السابق ، ص ٣٧٠ ٠

١٥٢ ـ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٢٠٦ ٠

١٥٣ ـ رالفا بارتن بيرى : افاق القيمـــة ـ دراسة نقدية للحضـــارة الانسانية ، الترجمـة العربية ، ص ٢٤٩ ٠

١٥٤ ـ أحمد أمين : الاخلاق ، ص ٧٠ ٠

١٥٥ ـ المرجع السابق ، ص ٧٢ ٠

١٥٦ ـ جون سيمون : الواجب ، ترجمة محمد رمضان وطه حسين ، جا، مطبعة الجريدة ، القاهرة بدون ، ص ١٣ ٠

١٥٧ ـ المرجع السابق ، ص ٤٠ ٠

١٥٨ ـ وليـــام ليلى : المدخل الى علم الاخلاق ، ترجمة على عبد المعطى محمد ، ص ٢٢٥ ٠

١٥٩ ـ توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، ص ٣٧٨ ٠

١٦٠ ـ المرجع السابق ، ص ٣٧٦